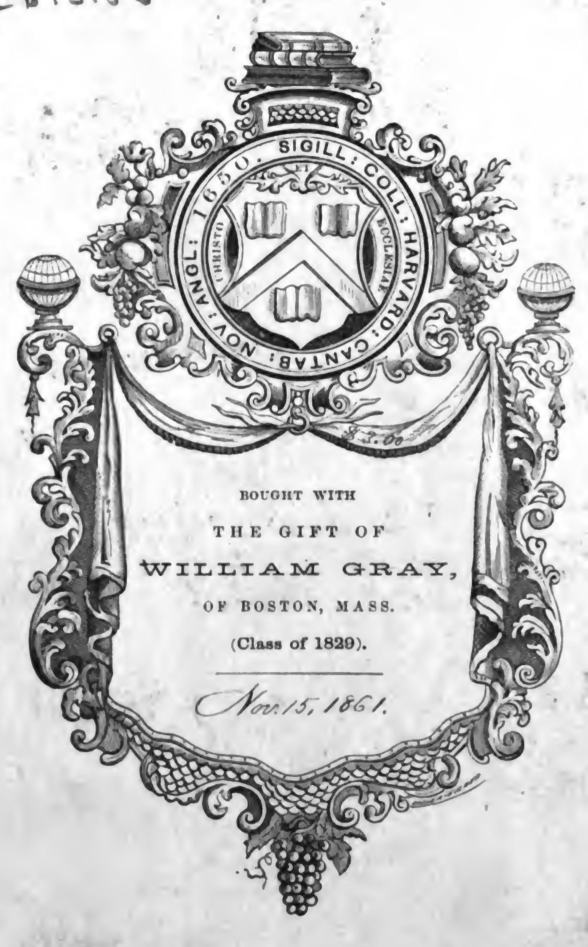
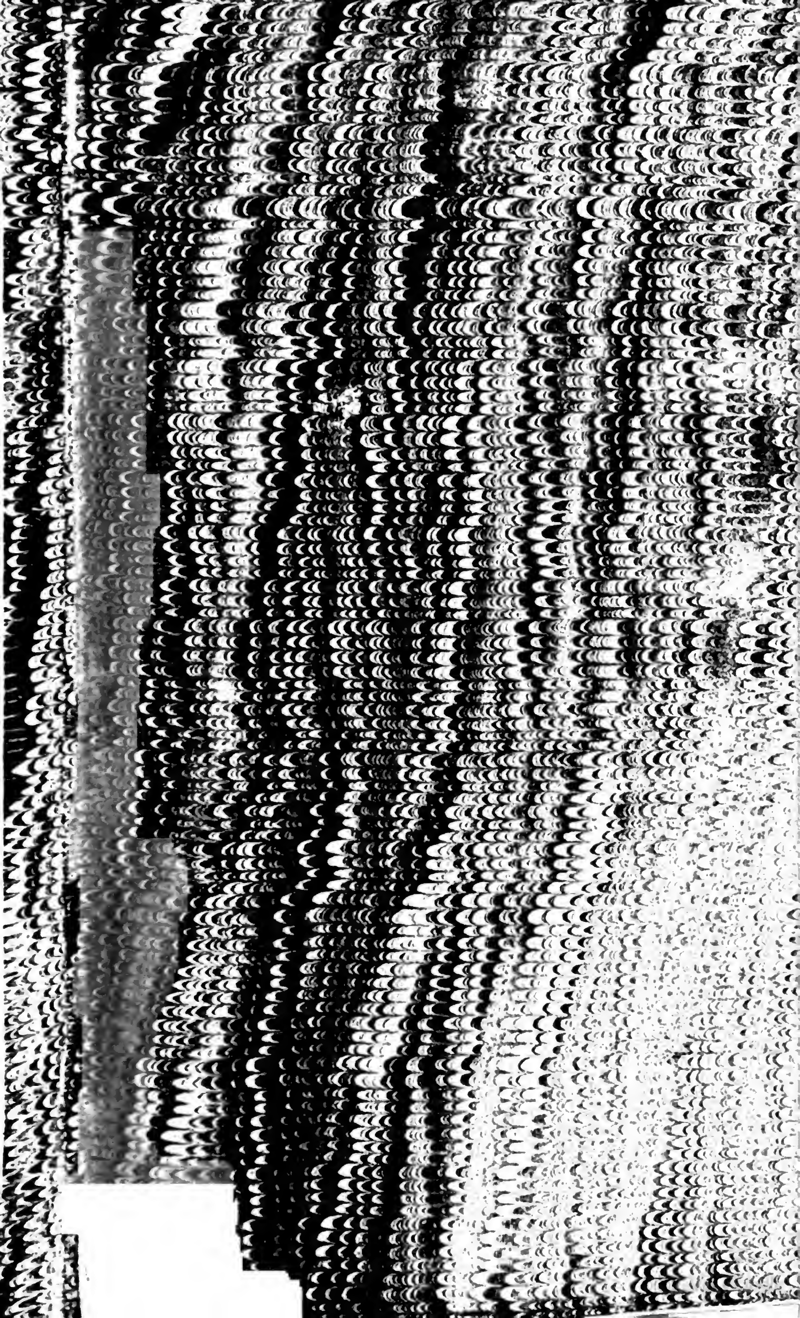



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO
ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).
Nov. 15, 1861.



# Der
# heilige Augustinus

dargestellt von

C. Bindemann,
Licentiaten und außerordentlichem Professor der Theologie und Unterbibliothekar
an der Universität zu Greifswald.

---

## Erster Band.

Das Leben des Augustinus bis zu seiner Taufe, oder bis zum Schlusse
des geschichtlichen Theils der Confessionen.

> Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida,
> Claustra carnis praesto frangi clausa quaerit anima,
> Gliscit, ambit, eluctatur exsul frui patria.
> Dum pressuris ac aerumnis se gemit obnoxiam,
> Quam amisit, cum deliquit, contemplatur gloriam,
> Praesens malum auget boni perditi memoriam.

Berlin,
Verlag von Hermann Schultze.
1844.

1861, Nov. 15.
Gray Fund.
2 v. bd. in one, $3.00

Sr. Hochwürden,

dem

# Herrn Dr. August Neander,

Oberconsistorialrathe und Professor der Theologie an der Universität zu Berlin, Mitgliede der Akademie der Wissenschaften daselbst, Ritter des rothen Adlerordens zweiter Klasse mit Eichenlaub u. s. w.

in dankbarster Verehrung

gewidmet.

Schon lange, verehrtester Lehrer, war es mein Wunsch, Ihnen durch Darbringung einer theologisch-wissenschaftlichen Leistung zu bethätigen, daß Ihre Worte, welche ich einst als Ihr Schüler vernahm, als ein dankbar gepflegtes Besitzthum in mir fortleben. Möchte nun das Buch, das ich Ihnen jetzt zu widmen wage, nicht ganz Ihrer Billigung entbehren. Zwar der vorleuchtende Meister der Kirchengeschichtsschreibung wird auch am meisten die Mängel dieser Arbeit erkennen, aber dennoch überreiche ich Ihnen dieselbe mit Vertrauen, weil ich weiß, mit welcher aufmunternden Nachsicht Sie ein von ernster Gesinnung nicht verlassenes

Streben beurtheilen. Möge Gott Ihr segensvolles Wirken, theuerster Lehrer, uns noch lange erhalten! Dieses ist der innigste Wunsch Ihres mit dankbarster Liebe Ihnen ergebenen Schülers

Greifswald den 17. Juni 1844.

Carl Bindemann.

# Vorwort.

Der heilige Augustinus gehört zu den größten Erscheinungen in der Kirche. Er steht keinem der Lehrer, welche seit der apostolischen Zeit am meisten in derselben gewirkt haben, an Bedeutung nach, aber man darf wohl sagen, daß ihm unter den Kirchenvätern die erste Stelle gebühre und zur Zeit der Reformation nur ein Luther durch Fülle und Tiefe des Geistes und Großartigkeit des Charakters ihm zur Seite getreten sei. Er ist der Höhepunkt von der Entwickelung der vormittelalterlichen abendländischen Kirche, aus ihm hat sich, nicht minder als die Scholastik, auch die Mystik des Mittelalters genährt, er ward eine der mächtigsten Säulen des römischen Katholicismus, und aus seinen Werken schöpfte der Führer der Reformation, nächst dem Studium der heiligen Schrift, besonders der paulinischen Briefe, am meisten die Ueberzeugung, durch welche ein neues Zeitalter hervorgerufen wurde. Eine Persönlichkeit von dieser Bedeutung fordert es, daß sie wiederholt nach Maaßgabe der entwickelten Kirchengeschichtsschreibung aufgefaßt und dargestellt werde, und in unsrer Zeit, in

welcher sich die kirchenhistorische Forschung nicht nur mit neudurchdringender Kraft über das ganze Gebiet der Kirchengeschichte verbreitet, sondern auch mit vieler Liebe einzelnen kirchengeschichtlichen Aufgaben, unter diesen namentlich den Darstellungen hervorragender Kirchenlehrer zugewandt hat, darf eine Monographie über den Augustinus nicht fehlen. Aber freilich ist es auch eine große Aufgabe, ein genau ausgeführtes Bild von ihm zu entwerfen; dennoch habe ich es bei dem innerlichen Antriebe hoher Bewunderung für den großen Kirchenlehrer gewagt, mich diesem Unternehmen nach Kräften hinzugeben.

Der Band, welchen ich zuerst der Oeffentlichkeit übergebe, umfaßt den denkwürdigen Lebensabschnitt, welchen Augustinus selbst in seinen Confessionen entwickelt hat, die Zeit seiner Verirrungen und inneren Kämpfe, aber auch den Abschluß derselben, einen großartigen Commentar zu den Worten des Apostels Paulus, daß Gott Alles beschlossen habe unter den Unglauben, auf daß Er sich Aller erbarme. Den Schluß dieser Periode bezeichnet die Taufe des Augustinus und der Tod seiner Mutter, von welcher man sagen kann, daß sie ihren Sohn nicht allein für das leibliche, sondern auch für das geistige Leben reifgetragen habe. Im Ganzen habe ich diese Monographie auf drei Bände berechnet; die beiden übrigen Bände hoffe ich nacheinander in nicht fernen Zeitabständen herausgeben zu können. Sollte der Anschlag der noch rückständigen Abtheilung auf zwei Bände bei Vergleichung der in diesem ersten Bande schon behandelten Schriften mit den noch zu behandelnden Schriften des Augustinus zu niedrig erscheinen, so mache

ich darauf aufmerksam, daß ein bedeutender Theil dieser letztern Schriften, z. B. die Homilieen, die exegetischen Werke, und die Briefe, ihrer Natur nach eine gedrängtere Bearbeitung erfordern, als jene ersten Schriften, welche fast alle Zug für Zug mit der Lebensentwickelung des Augustinus verschmolzen sind.

Für die Ausarbeitung bot sich mir ein zwiefacher Plan an, entweder das Gesammtbild des Augustinus durch eine gesonderte Darstellung seines Lebens und seiner Lehre zur Anschauung zu bringen, oder seine Schriften genetisch aufzufassen und auf diese Weise ihren Inhalt der Entwickelung seines Lebens einzuverleiben. Die erstere Methode ist gewiß oft in dem Falle die naturgemäßeste, wenn die Darstellung des Lebens ein untergeordnetes Moment ist, oder doch füglich von der Erörterung der Schriften getrennt werden kann. Aber bei Augustinus stehen Leben und Lehre in dem verbundensten Zusammenhange. Dieses erhellt schon an seinen frühsten Schriften und würde sich bei seinen spätern polemischen Schriften vielfach bemerkbar machen. Deshalb glaubte ich die zweite Darstellungsweise wählen zu müssen. Allerdings bringt diese die Gefahr des Chaotischen mit sich, indessen kann hier doch eine umsichtige Behandlung nebst einem vollständigen Register, das ich abschließlich beizufügen gedenke, Abhülfe gewähren, während die Mängel der ersteren Darstellungsform: entweder Dürftigkeit der Lebensdarstellung oder schleppende Wiederholungen, auf keine Weise beseitigt werden könnten.

Das Recht der Dankbarkeit verstattet es mir, zwei hochverehrte Gönner zu nennen, welche auf die gegenwär-

tige Erscheinung dieses Bandes großen Einfluß gehabt haben, Herrn Professor Dr. Schömann, dessen gütigem Wohlwollen ich während der Zeit der Ausarbeitung dieses Bandes eine solche Stellung zu der hiesigen Universitäts-Bibliothek verdankte, welche mir die umfassendste Benutzung derselben darbot, und Herrn Professor Dr. Rheinwald, der mit entgegenkommender Güte den Verlag dieser litterarischen Unternehmung vermittelt hat. Möchten beide hochverehrte Männer diesen Ausdruck meiner ehrerbietigsten Dankbarkeit wohlwollend genehmigen.

Greifswald den 17. Juni 1844.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichniß
zum ersten Bande.

---

# Erstes Capitel.

## Die Kindheits- und Jugendgeschichte des Augustinus bis zu seinem Uebertritte zum Manichäismus in Carthago.

### Die Eltern des Augustinus.

Aurelius Augustinus wurde am 13. November ([1]) des Jahres 353 ([2]) zu Thagaste, einer Municipalstadt in dem fruchtbaren Numidien ([3]) geboren. Seine Eltern hießen Patricius und Monnica. Er entstammte weder einem unangesehenen noch einem

([1]) De vita beata §. 6: Idibus Novembris mihi natalis dies erat. St. Augustini Opera, stud. monachorum ordinis S. Benedicti e congreg. S. Mauri, Parisiis 1679 et seqq. Tom I, p. 300.

([2]) Dieses Geburtsjahr läßt sich bestimmen aus dem Berichte des Possidius, daß Augustinus 76 Jahre gelebt habe (Possidii Calamensis episcopi vita S. Augustini in S. Aug. Opp. Tom. X, App. p. 279), in Vergleich damit, daß nach der Chronik Prospers von Aquitanien der Tod des Augustinus am 28. August des Jahres 430 erfolgt ist (Canisii Lectiones antiquae, Tom. I, p. 301). Auf das Jahr 430 als das Todesjahr des Augustinus führt auch die Zeitbestimmung für den Uebergang der Vandalen nach Afrika, welcher gemäß der Chronik des Idatius von Aquae Flaviae in den Mai des Jahres 429 gesetzt wird. Im folgenden Jahre wurde Hippo belagert und im dritten Monate der Belagerung (Possidii vita etc. p. 278) ward Augustinus dem kummerschweren Anblicke der ihn umgebenden Verheerungen durch den Tod entrissen. Papencordt, Geschichte der Vandalischen Herrschaft in Afrika, S. 63.

([3]) Opp. Tom. V, p. 276.

unbemittelten Hause jenes Municipiums. Sein Vater gehörte zum Stande der Decurionen ([1]), war also Mitglied des Stadtrathes von Thagaste ([2]) und besaß Aecker, Wein- und Obstpflanzungen ([3]). Ueberhaupt beruhte das Decurionat auf städtischem Grundbesitze. Es war sogar Augustinus mit der damals vornehmsten und reichsten Familie seiner Vaterstadt in entferntem Grade blutsverwandt, mit dem Hause des noch öfter zu erwähnenden Romanianus ([4]).

Patricius ([5]) blieb bis kurz vor seinem Ende im Heidenthum, wahrscheinlich mehr aus Gewohnheit, als weil er noch mit inniger Ueberzeugung der alten Götterverehrung angehangen hätte. Denn sonst würde er wohl dem Streben seiner frommen christlichen Gattin, welche ihr Haus für ihren Glauben auf das Sehnlichste zu gewinnen suchte, sich mit Strenge widersetzt haben. Wir sehen wohl an seinem Verhalten ein Beispiel von einer oftmaligen Erscheinung in jener Zeit des hinsterbenden Heidenthums, daß bei Vielen das Gefühl für den herkömmlichen Götterdienst abgestumpft war und sie, während das Wort der christ-

---

([1]) Possidii vita S. Augustini, p. 258.

([2]) Die Decurionen lassen sich im Allgemeinen als die obrigkeitliche Klasse unter den Bewohnern der Römischen Provinzialstädte bezeichnen. Cod. Theodosian. Lib. XII. Walter, Geschichte des Röm. Rechts bis auf Justinian, S. 388.

([3]) Possidius, p. 259. Confess. Lib. II, c. 4.

([4]) Licentius, der Sohn des Romanianus, später ebenfalls genauer zu erwähnen, sagt in einem Gedichte an den Augustinus:
Sed nos praetereo, quod ab una exsurgimus urbe,
Quod domus una tulit, quod sanguine tangimur uno (Opp. Tom. II, p. 41.)
Dagegen in der Erwiederung des Paulinus von Nola die Worte: (Opp. Tom. II, p. 61)

Frater Alypius est Augustinusque magister,
Sanguinis hic consors, hic sator ingenii.
Tanto fratre vales et praeceptore, Licenti,
Et dubitas pennis talibus astra sequi.

([5]) Zu der folgenden Charakteristik des Patricius und der Monnica sind besonders diese Stellen der Confessionen zu vergleichen: Lib. II, c. 3; Lib. IX, c. 8, 9 u. 13; Lib. I, c. 11; Lib. III, c. 4; Lib. V, c. 9.

lichen Wahrheit sich ihnen noch nicht enträthselt hatte, fast mit Gleichgültigkeit seinem Vordringen und dem Zerfallen der alten Tempel zuschauten.

Der Vater des Augustinus war ein Mann, welcher mit Schattenseiten des Charakters lobenswerthe Eigenschaften vereinigte. Er hatte einerseits ein heftiges, aufbrausendes Gemüth, auch hielt er die eheliche Keuschheit nicht ganz unverletzt, dabei aber war ihm, wenn sich die Aufwallung seines Zorns gesenkt hatte, ein hoher Grad von Herzensgüte eigen und er bewies sich im Ganzen als einen wackern Hausvater, liebreich und fürsorgend gegen sein Weib und seine Kinder. Der Geist des Christenthums, welcher lebendiger als durch Worte aus dem Wandel seiner Gattin zu ihm sprach, äußerte endlich auch auf ihn seine überwindende Macht, er beugte sich unter das Kreuz des Erlösers und die heilige von dort entströmende Liebe läuterte seine Fehler. Bald darauf, nachdem er den festen Entschluß, das Christenthum anzunehmen, gefaßt hatte, starb er.

Monnica gehört zu den seltensten Frauen, welche je die Kirche geziert haben. Geistig reichbegabt ([1]) war sie noch reicher geschmückt durch Frömmigkeit. Sie empfing als Tochter eines christlichen Hauses eine entsprechende Erziehung zu christlicher Sitte. Besonders erwähnte sie dankbar einer alten Dienerin, die schon ihren Vater getragen hatte und, in treuem Dienste für das Haus ergraut, von ihrer Herrschaft hochgehalten und verpflegt wurde. Monnicas Eltern übertrugen die Beaufsichtigung ihrer unerwachsenen Töchter der frommen und treuen Alten, und diese suchte mit der größten Sorgfalt durch Unterdrückung der scheinbar unbedeutendsten Fehler in ihren Pfleglin-

---

([1]) De ord. Lib. II, §. 1; Opp. Tom. I, p. 329: Nobiscum erat etiam mater nostra, cujus ingenium atque in res divinas inflammatum animum cum antea convictu diuturno et diligenti consideratione perspexeram, tum vero in quadam disputatione non parvae rei (de beata vita) tanta mihi mens ejus apparuerat, ut nihil aptius verae philosophiae videretur.

gen dem Aufkommen verderblicher Neigungen vorzubeugen, durch Uebung der Zucht im Kleinen große Tugenden zu entwickeln. Auch hier darf wohl jene Erzählung mitgetheilt werden, welche Augustinus von seiner Mutter über die sorgsame Pflegerin ihrer Kindheit gehört hatte und in seinen Confessionen aufbewahrte. Denn sie giebt ein recht bestimmtes Bild von der alten wachsamen Dienerin, die auch die Strenge des Gebotes durch Scherzworte, diese Würze eines harmlosen Alters, zu mildern und eben durch die Würze des Scherzes eine goldne Lebensregel der muntern Kindheit tief einzuprägen wußte. Uebler Gewohnheit vorbeugend, erzählt Augustinus, erlaubte sie es den Töchtern ihrer Herrschaft nicht, außer den Stunden, in welchen sie am elterlichen Tische sehr mäßig ernährt wurden, auch nur Wasser zu trinken, wenn sie gleich noch so großen Durst hatten, indem sie dieses heilsame Wort hinzufügte: jetzt trinkt ihr Wasser, weil ihr euch keinen Wein verschaffen könnt; habt ihr aber erst Männer bekommen und seid Herrinnen von Vorraths- und Weinkammern, so wird euch das Wasser nicht mehr munden, aber die Angewöhnung, zu trinken, euch geblieben sein.

Wenn man erfährt, daß eine christliche Frau besonders tief und innig von dem Christenthum durchdrungen gewesen sei, so ist man zu der Voraussetzung geneigt, daß sie in einem sehr stillen Gemüthe die Perle des Himmelreichs gehegt und schon ein solches Gemüth dem Erlöser zur Heiligung entgegengebracht habe. Man stellt sie sich vor als eine Blume, die, vor dem irdischen Lichte fast verschlossen, bei der Berührung des himmlischen Lichtes still ihren Kelch geöffnet und nun unverwandt an den Strahlen desselben gehangen habe. Bei der Monnica bestätigt sich diese Voraussetzung nicht. Sie hatte einen heiter lebendigen und weiblich kräftigen Sinn, welcher das Treiben der Außenwelt wohl zu beachten pflegt und ihre Freude zu kosten nicht unempfänglich ist, auch in dieser Hinsicht die Mutter des Augustinus, dessen Wesen überhaupt, so weit es bei männlicher Eigenthümlichkeit geschehen kann, tief aus dem Wesen seiner

Mutter entsprossen erscheint. Selbst noch in dem letzten Jahre ihres Lebens, nachdem so oft ihre Augen von Thränen gefüllt waren und sie so oft zu der himmlischen Heimath aufgeschaut hatte, lernen wir sie — was auf die bezeichnete Sinnesart zurückweist — als eine rüstige Hausfrau kennen, plötzlich rasch in ihren Bewegungen, volksthümlich und kernig in ihren Reden, durch ein plötzlich hingeworfenes originelles Scherzwort die Männer, welche um sie versammelt waren, ihre beiden Söhne und deren Freunde zu lauter Fröhlichkeit anregend ([1]). Und so ist auch die Erzählung bezeichnend, welche Augustinus — gleichfalls in den Confessionen — mittheilt, um aufmerksam darauf zu machen, wie oft, was Menschen übel meinten, von Gott zum Guten gewendet werde, die Erzählung: daß Monnica als heranwachsendes Mädchen täglich von ihren Eltern abgeschickt sei, um aus der Weinkufe zum Hausgebrauche Wein in das Lägel zu schöpfen; da habe sie, bevor sie den vollgeschöpften Becher in das Lägel ausgegossen, zuerst ein Weniges, aber täglich ein Weniges mehr abgeschlürft und endlich fast schon ganze Becher ausgetrunken, bis ihr eines Tages von der mit ihr gehenden Magd, als diese mit ihr in Zank gerathen, ihre Begierde nach Wein in einem Schimpfworte vorgeworfen sei. Hierdurch aber sei sie plötzlich zur Besinnung gekommen, habe ihren Fehler bereut und auf der Stelle abgelegt.

Aber auf diesem lebensfrischen Boden gewann das Saamenkorn des Christenthums ein köstliches Gedeihen, veredelte die

---

([1]) Wir verweisen auf die Erzählung von dem Aufenthalte des Augustinus in Cassiciacum. Zum Beispiel auf folgende Erwähnungen: Contra Acad. Lib. II, c. 5: mater nostra ita nos trudere in prandium coepit, ut verba faciendi locus non esset; de beata vita §. 16: arrisi matri atque illa liberrime, quod minus habebant, quasi de suo cellario promendum imperans: jam dic nobis, inquit, et redde, qui sint isti Academici et quid sibi velint? Cui breviter cum exposuissem aperteque ita, ut nemo illorum ignarus abscederet: isti homines, inquit, caducarii sunt, et simul surrexit, ut abiret atque hic omnes laeti ac ridentes interposito fine discessimus.

Triebkraft, welche ohne seinen heiligenden Einfluß starkes Unkraut hervorgebracht haben möchte, ihre Frische in sich erhaltend. Die größte Innigkeit des Glaubens mit seinem innersten Lebenspunkte der Liebe zu Christo wurde Eigenthum des zarten Mädchens und schmückte ihren Wandel, besonders nachdem sie auch die Weihe der Taufe erhalten hatte. Denn es war damals in jener Gegend noch nicht Gebrauch, den Kindern alsbald nach der Geburt die Taufe zu ertheilen.

Nachdem Monnica zur jugendlichen Reife gelangt war, ward sie dem Patricius vermählt. Als Hausfrau erhielt sie Gelegenheit, den liebreichen Gehorsam und die Sorgfalt, welche sie zuvor ihren Eltern bewiesen hatte, unter manchen Prüfungen zu bewähren. Patricius war, wie erwähnt, ein aufbrausender, heftiger Mann, er verlangte in den häuslichen Angelegenheiten öfter, wenn seine Gattin aus bester Ueberzeugung gehandelt hatte, gebieterisch und mit plötzlich zorniger Aufwallung, daß seine abweichende Meinung ausgeführt werde. Monnica gehorchte ihm dann unbedingt, nicht einmal ein Wort setzte sie dem Willen ihres Mannes entgegen; wenn aber sein Zorn vorübergegangen war und wegen der stillen und augenblicklichen Unterwerfung seiner Gattin gewiß ein bereuendes Gefühl, sie gekränkt zu haben, ihm hinterlassen hatte, dann ersah sie den Zeitpunkt, sich wegen ihrer Handlung zu rechtfertigen. Auch die Verletzungen der ehelichen Keuschheit ertrug sie von ihrem Manne ohne Klagen. Kräftiger, als sie es durch Worte vermocht hätte, mahnte sie ihn durch die Treue und Liebe ihres Wandels, und wenn sie bei sich selbst über ihn sich betrübte, so erhob sich ihr Wunsch, die Sitten ihres Gatten von jenen einzelnen Flecken gereinigt zu sehen, zu dem höheren Wunsche, daß ihm doch aus dem Glauben an Gott die Quelle der wahrhaften Heiligung zu Theil werden möge, das Gefühl selbsterlittenen Unrechts trat zurück vor der Bekümmerniß, daß Patricius noch nicht als ein Mitglied der Kirche zur Verherrlichung Gottes lebe.

Durch ihr still nachgebendes und ungeachtet der verschiedenen Kränkungen unverändert liebevolles Betragen, überhaupt durch die erhabene Anmuth, welche ein geheiligter christlicher Wandel ausstrahlt, erweckte und erhielt sie aber gegen sich in dem Patricius eine verehrungsvolle Liebe und begründete einen schönen häuslichen Frieden. Kein Tag ging den beiden Ehegatten in Uneinigkeit vorüber. Und endlich erreichte sie ja noch, was ihr sehnlichstes Verlangen gewesen war, daß sich Patricius in den Schooß der Kirche aufnehmen ließ.

Auch ihrer Schwiegermutter, mit welcher sie zusammenleben mußte, bewies sie unausgesetzte Freundlichkeit und Zuvorkommenheit. Diese Frau war Anfangs durch falsche Hinterbringungen schlechter Mägde gegen ihre Schwiegertochter gereizt, wurde aber endlich durch das stille Ertragen, die Sanftmuth und aufmerksame Liebe derselben so bewegt, daß sie ihrem Sohne voll Unwillen die Angeberinnen nannte und deren Bestrafung forderte, den gleichen Lohn aber einer jeden verhieß, die, um sich beliebt zu machen, ihrer Herrin etwas Böses nachreden werde. Fortan lebten beide Frauen in größter Eintracht zusammen.

Auch außer ihrem Hause suchte Monnica, so oft sich ihr Gelegenheit bot, den Frieden der Liebe, den sie in sich trug, zu verbreiten, am wenigsten hätte sie etwas benutzt, um Unfrieden anzustiften. Wenn zum Beispiele zwei ihrer Freundinnen, welche aber feind gegen einander waren, sich bei ihr, eine in Abwesenheit der andern, in viel Bitterkeiten gegen einander ausgelassen hatten, so entdeckte sie der Abwesenden hiervon nie das Geringste, sondern nur von solchem sprach sie, was jede zur Versöhnung stimmen konnte.

Ihr Hauswesen besorgte sie mit gewissenhafter Treue. Wir haben schon erwähnt, daß ihre Frömmigkeit ihr nicht für die Erfordernisse dieses Lebens den achtsamen Blick entzog und sie noch in ihrem letzten Jahre einer größern Wirthschaft rüstig vorstand; auch scheinen jene sie verläumdenden Mägde es an-

zudeuten, daß sie auf Pünktlichkeit und Arbeitsamkeit mit Nachdruck hielt.

Ihre Kinder erzog sie so, daß deren erwachendes Bewußtsein in Christum aufwachte und den Strahlen der erlösenden Liebe Christi zugewandt blieb. Irrten sie aber in ihrem Leben von Gott ab, so waren ihre Schmerzen darüber gleichsam erneuerte Geburtswehen, bis daß sie jene dem wahren Leben wiedergewonnen sah. Zwar wurden sie nach der Weise jener Zeit und Gegend nicht bereits in zarter Kindheit durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen, aber früh schon unter diejenigen, die zur Vorbereitung auf die Taufweihe das Wort der christlichen Wahrheit anhörten, mit dem Zeichen des Kreuzes gesegnet wurden und das geweihte Salz empfingen, das Symbol des Gotteswortes, von welchem ihre Seelen durchdrungen und gekräftigt werden sollten. Diese Vorbereitung und Vorbedeutung dereinstiger Kirchengemeinschaft für ihre Kinder verlangte der Sinn der Monnica. Denn wie hätte sie es ertragen können, daß diejenigen, welche sie unter ihrem Herzen genährt hatte, fern geblieben wären von dem Reiche, durch welches sie das Bewußtsein ihrer eignen Gemeinschaft mit Gott in Christo bedingt fühlte.

Kirchliche Frömmigkeit war ihr unerläßlich. Unausgesetzter Besuch des Gottesdienstes, Anhören und Lesen der heiligen Schrift, Opferdarbringungen zum Altar, Diensterweisungen gegen die Knechte Gottes, Allmosenspendungen und Gebet, diese Werke waren der nothwendige Athemzug ihres geistigen Daseins. So wirkte sie bis zu ihrem Ende, unter solchen Blüthen ihres Geistes blieb dessen Forschungskraft ihrer weiblichen Bestimmung gemäß eine zusammengefaltete Knospe, in ihr selbst nur vorübergehend sich öffnend ([1]), aber auf ihren Sohn Augustinus überpflanzt sich bewundernswürdig ausbildend.

---

([1]) Wir erinnern an die mitgetheilte Stelle: de ordine, lib. 2. §. 1., und verweisen auf die Darstellung von dem Leben des Augustinus in Cassiciacum.

Monnica gebar dem Patricius mehrere Kinder ([1]). Wie viele aber und ob Augustinus unter ihnen vielleicht der Erstgeborne gewesen, ist nicht mehr zu beantworten. Nur von zwei Geschwistern des Augustinus haben wir bestimmte Kunde, von einem Bruder, Navigius ([2]), der in dem spätern Leben des Augustinus uns vorübergehend begegnet, und von einer Schwester, von welcher Possidius erwähnt, daß sie als Wittwe lange Zeit einem frommen Vereine christlicher Frauen vorgestanden habe, vermuthlich in Hippo Regius, dem Bischofssitze ihres Bruders ([3]). Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß, wenn überhaupt Augustinus noch mehrere Geschwister hatte, diese ein höheres Lebensalter erreichten ([4]).

Selten ist es uns vergönnt, wenn wir dem Lebenswege eines großen Mannes nachgehn, durch seine Entwickelung aus geschichtlich-großen Zügen die Bewegungen des menschlichen Herzens und die Leitungen Gottes uns entziffern wollen, schon aus seiner Kindheit eine recht bestimmt ausgebildete Anschauung von ihm mitzunehmen; obwohl wir gern bei seiner Kindheit verweilen möchten, um, was aus seiner späteren Zeit uns erquickt, wie in Frühlingshauchen vorzuempfinden. Auch von der Kindheit des Augustinus läßt sich aus einzelnen Andeutungen und Erzählungen so wie aus Rückschlüssen von seinem spätern Leben

---

([1]) Confess. lib. IX. c. 9: nutrierat filios, toties eos parturiens, quoties a te deviare cernebat.

([2]) De beata vita §. 6: erant autem in primis nostra mater, Navigius, frater meus etc.

([3]) Possidii vita Augustini p, 275: feminarum intra domum ejus (nämlich des Augustinus zu Hippo) nulla unquam conversata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae vidua Deo serviens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei vixit.

([4]) Denn es ist doch zu vermuthen, daß sonst auch ihrer in den Werken des Augustinus oder von dem Possidius gedacht wäre. Possidius fährt nach der eben angeführten Stelle so fort: sed nec patrui sui filiae et fratris sui filiae, quae pariter Deo serviebant. Hätten damals noch andere Geschwister des Augustinus gelebt, so würde Possidius wohl die hier erwähnte Schwester und den Bruder genauer bezeichnet haben.

und seiner ausgebildeten Eigenthümlichkeit größtentheils nur ein allgemeines Bild entwerfen, wenig der bestimmten Anschauung darbieten.

Er hatte die köstlichste Geistesanlage empfangen, reich und kräftig, die Schönheit und den Schmerz der Erde tief in sich aufzunehmen, weiter zu leben und denkend zu durchdringen, mit dem innerlichsten Heimwehzuge nach Gott. Dieser Zug wurde ja auch durch seine Mutter stets genährt und erfüllte sich mit vorbedeutendem Gefühle. Denn wenn man zu dem Schlusse berechtigt ist, daß Menschen, welche nach vielen geistigen Kämpfen, an die frommen Erinnerungen ihrer Kindheit wieder anknüpfend, nun, soweit es den Pilgern auf Erden vergönnt ist, in Gott ausruhn, auch in den heißesten Wegestunden des kühlenden Anhauches aus dem Reiche des ewigen Friedens nicht entbehrend, daß diese schon in ihrer Kindheit von dem unsichtbaren Elemente der Ewigkeit, welches aber so viele Symbole des Sichtbaren hat, innig berührt wurden; dann muß auch in der kindlichen Seele des Augustinus oft der Morgenthau der göttlichen Liebe geglänzt haben, aus den Farben und Tönen und Gestaltungen der irdischen Schöpfung muß ihm, wenn auch in unbegriffenem Gefühle, die Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde und aus den Feiern der Kirche die ewige Feier in dem himmlischen Jerusalem viel sich angedeutet haben, unter seinen spätern großen Lebensverirrungen eine wehmüthig ihn zurückfordernde Stimme. Er sagt auch in seinen Confessionen, daß sein Herz schon mit der Muttermilch den Namen seines Erlösers eingesogen und tief aufgenommen habe und daß nichts, wenn es ohne diesen Namen gewesen sei, ihn ganz habe hinnehmen können (¹). Gottes allgegenwärtige Liebe verkündigte

(¹) Confess. Lib. III, c. 4: quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen Salvatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum praebiberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis literatum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat.

sich in seinem unmündigen Geiste, er rief mit Inbrunst zu dem Allmächtigen in seinen kindischen Schmerzen ([1]).

Wie so schnell gemeiniglich verschwindet jener reine himmlische Hauch, der aus der ewigen Heimath herüberdringend alle Kräfte der menschlichen Natur harmonisch stimmt, weil er sie in Gott bewegt. Fast scheint er einem vorirdischen Dasein anzugehören, denn so wie das Bewußtsein sich klar auf der Erde findet, ist es auch schon von dem Entgegenstreben ergriffen, die in der Erde wurzelnde Kraft sucht sich zu entmündigen und die Kette des Abirrens hat begonnen, aus welcher nur die lockende Stimme des guten Hirten zurückführen kann. So wogte auch früh in dem Augustinus eigenwillig die irdische Natur auf und auch hierüber verbreitete sich bei späterer Betrachtung das Bekenntniß seiner Buße. Mit reicher Lebensfülle tummelte er sich in den Spielen des Knabenalters. Gern glänzte er im Spiel als der erste und, um diese Eitelkeit zu befriedigen, bedachte er sich auch nicht, seine Gefährten zu hintergehn. Wurde er entdeckt, so tobte er lieber, als daß er nachgab und suchte durch Ungestüm von sich abzuwehren, was er zurückzuweisen nicht vermochte. So gern er indessen sein eignes Ueberlisten zu verhehlen suchte, so eifrig suchte er seine Gespielen, wenn sie das Gleiche thaten, desselben zu überführen. Oefter entwendete er etwas aus der Vorrathskammer und von dem Tische seiner Eltern und erhandelte sich damit das Spielzeug anderer Knaben, aber auch aus eigner Genußlust machte er Entwendungen ([2]). Ungeduldige Begierde trieb ihn, wenn ein öffentliches Schauspiel zu sehen war. Um jeden Preis suchte er zum Zuschauen zu gelangen und die Bilder, welche er zurücktrug, seien es bewundernde Eindrücke außerordentlicher körperlicher Gymnastik oder

---

([1]) Wir beziehen uns auf folgende Erwähnung der Confessionen Lib. I, c. 9: nam puer coepi rogare te auxilium et refugium meum et in tuam invocationem rumpebam nodos linguae meae et rogabam te parvus non parvo affectu, ne in schola vapularem.

([2]) Confess. Lib. I, c. 9 u. 19.

scenischer Darstellungen gewesen, wirkten fort in seiner Phantasie, reizten ihn, das Gesehene nachzuahmen und sich in die Stelle des Bewunderten zu versetzen ([1]). Er streifte umher in den Gefilden bei Thagaste, um der schöngefiederten, melodieenreichen Bevölkerung der Luft nachzustellen ([2]). Tief muß ihn auf diesen Wanderungen die Schönheit und der Reichthum der Natur durchströmt haben, denn auch überhaupt mit ihren Lebensgestaltungen und Gesetzen erscheint er in seinen Schriften vertraut und solche Kenntniß pflegt ja auf dem Boden einer frühen Empfänglichkeit für die Natur ausgebildet zu sein. Ebenso wird er gewiß ihre Lieblichkeit in sich aufgenommen haben, wenn er bei den ländlichen Arbeiten, in den Reben- und Obstpflanzungen und auf dem Felde seinen Eltern zur Hand ging. Denn auch mit den Werken des Landbebauers erscheint er in seinen späteren Jahren vertraut ([3]). Und sollte da nicht aus der sichtbaren Harmonie der Schöpfung das unsichtbare Wort des lebendigen Gottes, die Harmonie des ewigen Friedens, oft zu ihm gesprochen haben?

Bei seiner Lebenskräftigkeit, seinem Verlangen nach lebendiger Anschauung und That waren ihm die dürren Unterweisungen des ersten Schulunterrichtes sehr zuwider. Das Lernen war ihm eine so unerträgliche Bedrückung, daß er häufig Eltern und Lehrer täuschte, um nur seinem Hange zum Spielen und zum Anschauen der Schauspiele nachzugehen ([4]). Doch auch an Züchtigungen von der Hand des Lehrers fehlte es nicht. Dabei

---

([1]) Confess. Lib. I, c. 19.

([2]) Tom. I, p. 418, de quantitate animae, c. 21: cum ergo puer multo amplius itineris conficiebam sine defectu, cum aucupandi studio in ambulando exercerer, quam adolescens etc.

([3]) Wir verweisen auf den Aufenthalt des Augustinus in Cassiciacum. Z. B. contra Acad. Lib. I, c. 5 (Opp. Tom. I, p. 256): diesque pene totus cum in rebus rusticis ordinandis, tum in recensione primi libri Virgilii peractus fuit.

([4]) Confess. Lib. I, c. 19.

aber äußerte sich, obgleich in kindischem Unverstande, seine von seiner Mutter gepflegte fromme Gemüthsrichtung. Er betete, daß Gott ihn in der Schule keine Schläge möge erleiden lassen (¹). Noch mehr drückt sich seine kindliche Frömmigkeit in diesem Zuge aus: Eines Tages wurde er plötzlich von so heftigen Magenkrämpfen ergriffen, daß er dem Tode nahe kam. Da forderte er innigst und mit großem Glauben getauft zu werden. Schon eilte die Mutter, das Nöthige veranstalten zu lassen, als er von dem Krankheitsanfalle wieder hergestellt ward. Nach dem Vorurtheile jener Zeit, daß die Taufe, die Reinigung von allen zuvor begangenen Sünden, nicht beschleunigt werden müsse, damit nicht bei der Gefahr neuer Verschuldung das kräftigste Mittel zur Versöhnung und Läuterung bereits verbraucht sei, wurde auch jetzt die Taufe an dem Augustinus wieder verschoben. Wehmüthig giebt er sich, als er dies in seinen Confessionen erzählt, der Betrachtung hin, wie viel besser es für ihn gewesen, vor wie manchen Verirrungen er geschützt sein möchte, wenn er damals durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, der bewahrenden Obhut dessen, der ihn gesund gemacht, feierlichst geweiht wäre (²).

Der Widerwille des Knaben gegen das Lernen verschwand größtentheils, als er die erste Unterrichtsstufe überwunden hatte und in die Disciplin der Grammatiker als Schüler eintrat. Diese hatten im Allgemeinen die Aufgabe der gegenwärtigen klassischen Philologie zum Gegenstande, die Entwickelung der klassischen Sprachwissenschaft auf dem Boden philologisch-historischer Auslegung der alten Dichter und Schriftsteller, ihr pädagogisches Ziel war, durch Bekanntmachung mit den Alten eine harmonische Geistesbildung zu vermitteln, Reinheit und Schönheit der Diction in der Poesie wie in der Prosa zu bewirken, auch Vorübungen der Beredsamkeit durch frei-nachahmende Vor-

(¹) Nach der zuvor angeführten Stelle: Confess. Lib. I, c. 9.
(²) Confess. Lib. I, c. 11.

träge ausgewählter Stücke aus den Klassikern zu geben ([1]). Namentlich beschäftigten sie sich in ihren Schulen gemäß der Altersstufe, welche sie vorzugsweise zu bilden hatten, mit der Erklärung der Dichter. Denn der Stufe des Knabenalters ist ja die geistige Einwirkung am willkommensten, welche concret-lebendige Gestalten der Anschauung darbietet, die Phantasie in Schwingungen setzt und in dem Blüthenschmuck der Bilder das junge, blühende Leben innig verwandt anspricht. Augustinus gewann das Studium der klassisch-römischen Litteratur sehr lieb ([2]). Nicht so das Studium der griechischen Klassiker ([3]). Denn bei diesen konnte er, indem er sich mühsam zum Verständniß der Sprache durcharbeiten mußte, das sonst gewiß für ihn Anmuthsvolle ihres Inhaltes nur tropfenweise ausbeuten, dagegen die Werke der römischen Klassiker mit vollen Zügen trinken. Die Beschäftigung mit der römischen Litteratur war seine große Freude, sein Verlangen nach lebendiger Anschauung empfing reiche Bilder, seine Phantasie Nahrung, ihre schöpferische Kraft zu entfalten. Was er vielleicht schon in den öffentlichen Schauspielen mit Lust gesehn hatte, die Darstellung alter Götter- und Heldensagen, das wurde seiner innern Anschauung und dem Weiterbewegen seiner Phantasie ebenfalls in den römisch-klassischen Dichterwerken vorgeführt. Virgils Heldenepos begeisterte ihn. Er lebte und webte in des Teukrischen Königs Abenteuern und Thaten und vergoß Thränen über den Tod der Dido ([4]).

Seine großen geistigen Anlagen blieben nicht unbeachtet, die Liebe, mit welcher er sich an die lateinische Litteratur hingab, entbehrte in der Schule nicht des Lobes. So ward einmal von

---

([1]) Sextus Empiricus adv. Grammaticos, ed. J. A. Fabricius Lips. 1718, p. 223 et seqq. S. August. de beata vita §. 31 (Opp. Tom. I, p. 310); idem de musica Lib. I, c. 1 (Opp. Tom. I, p. 433); Confess. Lib. I, c. 17.

([2]) Confess. Lib. I, c. 13. ([3]) Confess. Lib. I, c. 14.

([4]) Confess. Lib. I, c. 13.

dem Lehrer den Schülern die Aufgabe ertheilt, die zürnenden Worte der Juno, daß sie den Flüchtling aus Troja nicht von Italien abwehren könnte, den Virgilschen Versen in ungebundener Rede nachzubilden und mit entsprechendem Gebährdespiel vorzutragen. Und vor vielen Mitschülern empfing Augustinus den Preis der gelungensten Ausführung. So sehr hatte er im Geiste des Dichters seine Rede nachgebildet und so treu drückte seine Darstellung alle Leidenschaft der Worte aus. Man sprach von ihm als von einem hoffnungsvollen Knaben ([1]). Aber freilich lag bei der damaligen Schulbildung, welche noch wohl größerntheils von Männern geleitet wurde, die außerhalb des Christenthums standen, die Gefahr nahe, daß eine einseitig ästhetisch-antike und selbstgefällige Richtung entwickelt werde, zum Nachtheil für die heilige Schönheit des Evangeliums, deren Princip der demuthsvollen Hingabe an Gott ohnehin erst nach manchem Kampfe in der menschlichen Natur durchzudringen pflegt. Auch Augustinus deutet es an, daß er an dem zarten Gewissen des Lebens einbüßte, während ihm Schönheit der Rede als die erstrebenswertheste Aufgabe vorgehalten ward ([2]). An die klassische Dichtkunst sich begeistert hingebend, wurde er durch einen neuen Anlaß gehemmt, sein Herz in der christlichen Verkündigung, Ermahnung und Erzählung, in den Feiern der Kirche, in den Anhauchen einer höhern Welt als dieser irdischen ruhn zu lassen.

Seine Eltern aber überließen sich seinetwegen, da er in der Grammatik so glückliche Fortschritte machte und ein ungewöhnliches Talent der Rede und der äußern Darstellung verrieth, vielerwartenden Hoffnungen. Selbst Monnica war in dieser Hinsicht von mütterlicher Eitelkeit nicht frei, doch am meisten blickte Patricius mit Stolz auf seinen Sohn, er sah ihn bereits auf einer glänzenden Laufbahn der Ehre und des Reichthums und war entschlossen, auch Opfer seines Vermögens nicht zu

---

([1]) Confess. Lib. I, c. 16 u. 17. ([2]) Confess. Lib. I, c. 18 u. 19.

scheuen, um seinen Augustinus über das nur sehr mittelmäßige Loos eines Decurionen in einer Afrikanischen Municipalstadt zu erheben ([1]).

In jener Zeit war der weltliche Lehrstand, welchem in Betreff der Gerechtsame die Aerzte überhaupt zugerechnet werden müssen, sehr angesehen und durch die wichtigsten kaiserlichen Privilegien geschirmt. Der erste christlich-römische Kaiser stand in seiner Sorge um die Pflege der Wissenschaften denjenigen seiner Vorgänger nicht nach, welche dieselben am meisten begünstigt hatten, er bekräftigte, um zum Ergreifen des wissenschaftlichen Berufes zu ermuntern und dem Wesen desselben entsprechend die dem Lehrstande bereits zuertheilten Immunitäten und positiven Bewilligungen. Die Lehrer der Wissenschaften waren von den Verpflichtungen zu Staatsdiensten und von allen Staatslasten befreit, auch für ihre Frauen und ihre Kinder waren ihnen diese Immunitäten zugesichert, sie sollten so ungestört und sorglos als möglich dem stillen Umgange mit der Wissenschaft und der Unterweisung der Jugend obliegen. Zu dem Ende waren auch an manchen Orten öffentliche Gehalte für die Lehrer angeordnet worden, außerdem daß sie sich ansehnliche Honorare berechnen durften. Waren sie aber einerseits der Verpflichtungen zu Staatsdiensten und zur Ertragung von Staatslasten enthoben, so stand es ihnen andrerseits doch frei, sich um Aemter und Würden im Staate zu bewerben oder solche anzunehmen. Auch die Aussicht auf eine glänzende politische Laufbahn blieb ihnen unverwehrt ([2]). Unter dem Schutze solcher

([1]) Confess. Lib. II, c. 3. Wie wenig beneidenswerth die damalige Stellung eines Decurio war, ergiebt sich aus dem betreffenden Abschnitte (Lib. XII) des Codex Theodosianus. Viele wandten Alles an, um dem Decurionenstande zu entkommen und es bedurfte, den Stand aufrecht zu erhalten, wiederholter kaiserlicher Edikte. Die obrigkeitlichen Befugnisse waren bei dem damaligen Verwaltungssysteme für die Decurionen gering, dagegen die von ihnen zu tragenden städtischen Belastungen desto bedeutender.

([2]) Codex Theod. Lib. XIII, Tit. 3 de medicis et professoribus.

Privilegien, welche von nächstfolgenden Kaisern öfter wiederholt wurden, blühten zur Zeit unserer Erzählung in dem römischen Reiche höhere und niedere Pflanzschulen der Wissenschaften. Während in einigen Städten die Disciplin der Grammatik entsprechend der philologisch-pädagogischen Aufgabe der Gymnasien getrieben wurde, bestanden in anderen Städten einzelne Facultäten, Lehrstühle der Rhetorik und Philosophie, der Jurisprudenz und der Medicin, und an den bedeutendsten Vereinigungs- und Quellpunkten der damaligen Bildung — Athen, Alexandrien, Rom und Constantinopel — waren schon die späteren universitates litterariae durch Vereinigung mehrerer Facultäten vorgezeichnet (1).

Unter den derzeitigen akademischen Lehrstühlen nahm jener der Rhetorik oder Eloquenz eine vorzügliche Stelle ein. Denn seine Abzweckung war für das Gerichtswesen und überhaupt für die öffentlichen Angelegenheiten hochwichtig; außerdem aber, weil die Anweisung zur Beredsamkeit nur auf dem Boden der besten klassischen Litteratur, auch der Philosophie, aber einer für das Leben popular gemachten Philosophie vermittelt werden konnte, wurden ausgezeichnete Rhetoren als geschmackvolle Kenner der Klassiker, Repräsentanten einer freien und gediegenen Geistesbildung und gewandte Verwender dieser Bildung sogar durch das Mäcenat von Kaisern glücklich gemacht, von den Vornehmen geehrt, und von dem Volke, das zu ihren öffentlichen Vorträgen zusammenströmte, gefeiert. Statuen wurden ihnen errichtet, über Land und Meer wurde der Ruf ihrer Gelehrsamkeit getragen. Proäresius zum Beispiel wurde von dem Kaiser Constans mit Ehrenbezeugungen überhäuft und Julian huldigte den Talenten des Libanius (2). Um dieselbe Zeit glänzte in Rom

(1) Schlosser, Universitäten, Studirende und Professoren der Griechen zu Julian's und Theodosius Zeit, in: Schlosser's u. Bercht's Archiv u. s. w. Bd. I, S. 217 u. ff. — Schwarz, Geschichte der Erziehung, Bd I, S. 483 u. ff. (zweite Aufl.)

(2) Zu vergl. die angeführte Abhandlung von Schlosser.

Victorinus als Lehrer der Beredsamkeit, seine Bildsäule auf dem Forum verkündete seinen Ruhm. Etwas später feierte man dort den Hierius, dessen Bewunderer auch in Carthago für ihn begeisterten ([1]).

Für diesen glänzenden und einträglichen Lebensberuf bestimmte auch Patricius seinen vielversprechenden Sohn in innigst väterlicher, aber von Eitelkeit befangener Liebe. Er sandte ihn, nachdem Augustinus den grammatischen Unterricht in seiner Vaterstadt hinlänglich benutzt hatte, zur weitern Ausbildung in der klassischen Litteratur und in der Rhetorik nach dem benachbarten, südwestlich von Thagaste gelegenen Madaura ([2]), wo das Heidenthum noch tiefe Wurzeln hatte. Vielleicht war dort für das Christenthum damals noch gar keine oder doch nur eine sehr geringe Pflanzstätte gewonnen worden. Während es weithin schon so hell sein Licht sandte, und einen neuen, schönsten Morgen des Geistes geschaffen hatte, wandelten die Madaurer noch bei dem trüben Scheine einer untergehenden Zeit, unter den Heiligthümern ihrer alten Religion, unter den zahlreichen Götterbildern ihres Forums in gewohnter Zuneigung umher ([3]).

Augustinus geht in seinen Confessionen über seinen Aufenthalt in Madaura ohne weitere Bemerkungen hinweg. Im Allgemeinen läßt sich aber vermuthen, daß, wie viel auch seine Studien in jener Stadt gefördert werden mochten, in sittlicher Beziehung und in Hinsicht der Frömmigkeit, welche er in der Kindheit von mütterlicher Sorgfalt empfangen hatte, sein Leben an einem Orte von so entschieden heidnischer Richtung für ihn nicht ohne Nachtheil blieb, weil er schon angefangen hatte, von der inwendigen Stimme, die von dem einzig wahrhaften Frieden

---

([1]) Confess. Lib. VIII, c. 2 u. Lib. IV, 14. Victorinus und Hierius werden noch genauer erwähnt werden.

([2]) v. Spruner's historisch-geographischer Handatlas, Lief. 1.

([3]) Epist. August. ad Madaurenses; epist. Maximi Madaurensis ad Augustinum et Augustini ad Maximum (S. Aug. Opp. Tom. II, p. 841, p. 19 et 21).

redet, sich zu entfernen. Das ungezügelte Leben, welchem er sich nach seiner Rückkehr nach Thagaste überließ, läßt sich genetisch leichter auschauen, wenn man annimmt, daß er ebenfalls in Madaura auf dem schon eingeschlagenen Wege eines jugendlichen Leichtsinnes weitergegangen sei. Vielleicht bezieht es sich auch auf seinen dortigen Aufenthalt, was er in seinem Werke de civitate Dei erwähnt, daß er einst in seiner Jugend den unsittlichen Aufzügen und Spielen an den Götterfesten sehr aufmerksam mit Ergötzen zugesehen habe ([1]).

Patricius, in dem Wunsche, dem hoffnungsvollen Sohne die besten Bildungsmittel nach Kräften zukommen zu lassen, wollte dessen Studien nicht auf die höhere Unterrichtsanstalt der benachbarten Provinzialstadt einschränken, da jene nach dem Verhältnisse der Stadt doch nur eine Anstalt zweiten Ranges war, Augustinus sollte auch die glänzende Metropole Nordafrika's, den Mittelpunkt der Cultur in seiner Heimath besuchen, er sollte auf der gelehrten Schule zu Carthago seine wissenschaftliche Lehrzeit beenden. Aber der Besuch des großen, weiter entlegenen Carthago erforderte auch bedeutendere Kosten als der Besuch Madaura's, und größere, als daß Patricius sie ohne Anstrengung hätte erübrigen können. Damit die erforderlichen Geldmittel aufgebracht werden möchten, ward es nothwendig, daß Augustinus auf ein Jahr seine Studien unterbräche und sich bei seinen Eltern aufhielte. In dieser Zeit sollte für Carthago gespart werden ([2]).

Sein sechszehntes Jahr hatte Augustinus erreicht, als er von Madaura in sein elterliches Haus zurückkehrte. Noch als Knabe hatte er seine Eltern verlassen, inzwischen war er zum Jünglinge herangereift. Sein Leib blühte in ungeschwächter Jugendkraft. So sah ihn sein Vater einmal im Bade und theilte, voll Freude über den reif gewordenen Jüngling, in wel-

---

([1]) De civitate Dei, lib. II, c. 4 et 26 (Opp. tom. VII, p. 34 et 56).
([2]) Confess. lib. II, c. 3.

chem eine reiche Blüthe seines Stammes zu ruhen schien, es seiner Gattin mit (1). Aber auf Monnica machte es einen ganz andern Eindruck, nicht der Freude, sondern des Erschreckens. Denn sie erkannte in jener Jugendfülle die ihrem Sohne drohenden Verirrungen von dem Gesetze Gottes. Insgeheim beschwor sie den Augustinus, sich vor Unkeuschheit zu behüten, am meisten vor Ehebruch. Aber die Ermahnungen der Mutter fanden bei dem Sohne schon keinen günstigen Boden. In den Städten Nordafrika's herrschte damals unter dem männlichen Geschlechte, auch unter dem Theile desselben, der zu dem Christenthum bereits in einem Verhältnisse stand, viele Unsittlichkeit (2), gewiß mitveranlaßt durch die Verschiebung der Taufe. Denn bei der Aussicht auf ein vollkommenes Sühnmittel für alle begangenen Sünden wurde auch oft von christlichen Eltern die aufwachsende Jugend nicht sorgfältig genug vor unsittlichen Ausbrüchen bewahrt (3) und bewahrte sich wohl öfter nicht genug davor, wer selbstständig den Entschluß gefaßt hatte, durch die Taufe einst mit Christo verbunden zu werden. Auch in Thagaste war unter den Jugendgenossen, mit welchen Augustinus umging, Zuchtlosigkeit verbreitet, und die Reden, welche sie im Munde führten, indem sie ihrer sittenlosen Handlungen sich rühmten und die Bessergesinnten verachteten, hatten über sein durch seine bisherige Entwickelung bereits befangenes Urtheil schon eine so große Gewalt erhalten, daß er die Warnungen und Bitten seiner Mutter als weibische Ansichten verachtete. Mit der Abhängigkeit aber von seinen Freunden

---

(1) Confess. lib. II, c. 3.

(2) Opp. S. Aug. tom. V, p. 56 et 57: Si quis volutatur cum ancillis suis, amatur, blande accipitur, convertuntur vulnera in joca. — Ad hoc delapsa est humana perversitas, ut vir habeatur victus a libidine et vir non habeatur victor libidinis (Sermo IX de decem chordis).

(3) Confess. lib. I, c. 11: unde ergo etiam nunc de aliis atque aliis sonat undique in auribus nostris: sine illum, faciat quod vult, nondum enim baptizatus est.

verband sich bei ihm die eigene Begierde. Doch that er es seinen Gefährten in ihrem Treiben nicht durchaus gleich. Sein doch auch wieder durchbrechendes frommes Gefühl, der frühe Pflegling seiner frommen Mutter, ließ ihn nicht so tief sinken. Aber so unselbstständig war er in jener Zeit, daß er auch solche Handlungen, die er nicht zu verüben wagte, verübt zu haben vorgab, um doch scheinbar seinen Gefährten nicht nachzustehn und ihre Verhöhnung nicht zu erfahren (1).

Aus jenem in wilder Jugendlust durchstürmten Jahre blieb vornämlich Ein Vergehen seiner Erinnerung tief eingeprägt. Während er sich sonst in seinen Confessionen von seinem damaligen Treiben nach einigen andeutenden Zügen mit einem trauernden Blicke abwendet, verweilt er bei jenem Einen Vergehen in langer wehmüthiger Betrachtung. Viele möchten dasselbe als eine Handlung jugendlichen Uebermuthes grade sehr wenig beachtet haben; daß Augustinus das Entgegengesetzte thut, offenbart seine große Eigenthümlichkeit, mit seinem Urtheile in die Tiefe der Dinge einzudringen, nicht nach der oft täuschenden Erscheinung, auch nicht nach dem aufwallenden Gefühle, sondern nach der erforschten Wurzel der Handlungen ihren sittlichen Werth oder Unwerth abzuschätzen. Als einmal die ungezügelten Jünglinge, wie sie es pflegten, ihre wilden Spiele wieder bis in die Nacht fortgesetzt hatten, verbanden sie sich noch zu dieser Unternehmung: In der Nähe der Weinpflanzung, welche den Eltern des Augustinus gehörte, stand ein Birnbaum, gesegnet mit vielen Früchten. Dorthin begab sich die Genossenschaft, den Baum leer zu schütteln und die Früchte wegzuschaffen. Große Massen wurden bei Seite getragen. Der nächste Morgen zeigte den Besitzern des Baumes, daß ihre Freude über die Fülle seiner Früchte und die Hoffnung seiner Ernte zerstört sei. Diese Unthat seiner Jugend verwundete deshalb so besonders tief seine spätere Erinnerung und blieb deshalb so vorzugsweise ein Ge-

(1) Confess. lib. II, c. 3.

genstand seiner bereuenden Betrachtung, weil sie ihn so tief in das Mysterium des Bösen blicken ließ. Denn gar manche verwerfliche Leidenschaft, Bestrebung und Gemüthsbewegung konnte er sich vorstellen, worin gleichwohl noch die Anziehungskraft des unbedingt Guten und die Einwirkung eines bedingt Guten zu erkennen war, nur daß dieses aus seinen Bedingungen herausgerissen, jenem in einer niedrig-selbstsüchtigen Richtung nachgetrachtet wurde. Aber bei jener That, was hätte an das Gute erinnert, wenn auch aus noch so großer Entstellung? Vielleicht die Zügellosigkeit als das Zerrbild der Freiheit und das hinterlistige Thun als das Zerrbild der Vollgewalt? Doch vielmehr erschien als der Antrieb zu jenem Vergehn die gemeinsame Schaden- oder Schreckfreude, die Lust am Bösen, ohne den geringsten, auch ohne den gemißbrauchtesten Anhauch von dem Guten. Denn die Früchte selbst hatten sie sich nicht gewünscht, es war zufällig, wenn sie von denselben genossen und die meisten wurden verdorben ([1]).

Aber durch den wilden Rausch seines sich aufschließenden Jünglingsalters zuckte eine sehr ernste Mahnung Gottes und wenn uns auch die nächstfolgende Zeit noch kein minder heftiges Stürmen der Leidenschaften in ihm zeigt, so ist doch wohl in seiner immer mehr sich steigernden Unzufriedenheit mit sich selbst, in seiner nun bald sich lebendig aussprechenden Sehnsucht nach einem unveräußerlichen Gute, in seinem Kämpfen um dasselbe ein nachwirkender Eindruck von jener erschütternden Mahnung nicht zu verkennen. Denn wenn man erfahren muß, wie die innigsten irdischen Verbindungen schnell gelöst werden können, pflegt ja das Bild des Unvergänglichen aus der Tiefe des Gemüthes aufzutauchen und die im Irdischen und Nichtigen zerstreute Kraft zu sich hinzuwinken. Entweder schon damals, als Augustinus noch in Thagaste verweilte, oder doch bald nach

---

([1]) Confess. lib. II, c. 4—10.

seinem Abgange nach Carthago ([1]) starb Patricius. Monnica's früherer Schmerz, daß ihr Gatte nicht mit ihr desselben Glaubens und derselben Hoffnung sei, wurde noch zuletzt versöhnt, da Patricius in seinem letzten Lebensjahre unter die Katechumenen eingetreten und durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen war ([2]). So gab er sterbend der Trauernden auch noch den ersehntesten Trost. Mit Ruhe um sein ewiges Heil konnte sie nun doch dem Manne nachblicken, den sie liebte und der auch durch rühmliche Fürsorge für die Seinigen ihre Liebe verdient hatte. An der Seite des Hingeschiedenen erwählte sie sich die Stätte, wo auch ihr Leib einst ruhen sollte in der Hoffnuug der Auferstehung ([3]).

---

([1]) Es läßt sich nicht bestimmt beantworten, ob Patricius gestorben sei, noch während Augustinus sich in Thagaste aufhielt, oder nach der Abreise des Augustinus nach Carthago. Es müssen in Betreff dieser Frage folgende Stellen verglichen werden: Confess. lib. II, c. 3: sed ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica cum parentibus esse coepi; confess. lib. III, c. 4: non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevigesimum, jam defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum (den Hortensius des Cicero, von welchem Augustinus damals zu Carthago mächtig bewegt ward); contra Acad. lib. II, c. 2 (Opp. tom. I, p. 262): tu (Romanianus) me adolescentulum pauperem ad peregrina studia pergentem et domo et sumtu et quod plus est animo excepisti, tu patre orbatum amicitia consolatus es, hortatione animasti, ope adjuvisti. Aus den beiden ersten Stellen ergiebt sich, daß Patricius im 17. Lebensjahre des Augustinus, in demselben Jahre, in welchem Augustinus nach Carthago ging, gestorben ist. Daß sein Tod aber erst nach der Abreise seines Sohnes von Thagaste erfolgt sei, ist mehrmals aus der letzten Stelle geschlossen worden. Indessen gewährt dieselbe zu diesem Schlusse noch keine hinlängliche Sicherheit und entgegensteht Confess. lib. II, c. 3, aus welchem hervorzugehen scheint, daß Patricius nur nach eignen Mitteln und nach eigner Berechnung die Kosten für die Studien seines Sohnes in Carthago zusammenbrachte und Romanianus erst ermunternd und unterstützend für den Augustinus eintrat, als dessen väterlicher Versorger nicht mehr am Leben war.

([2]) Confess. lib. IX, c. 9. ([3]) Confess. lib. IX, c. 11.

Da der Vermögenszustand seiner Eltern, obgleich keineswegs ärmlich, doch auch nicht sehr bedeutend war, so konnten nach dem Tode seines Vaters für den Augustinus wegen des Kostenaufwandes für seine Studien in Carthago manche Sorgen entstehn. Aber Monnica hatte Geistesstärke genug, den Lieblingsplan ihres Gatten mit gleicher Aufopferung weiter zu verwirklichen. Von dem Theile des Vermögens, der nun ihr eigenthümlich zufiel und über den sie nun zu bestimmen hatte ([1]), machte sie mit mütterlicher Zärtlichkeit den freigebigsten Gebrauch, um die wissenschaftliche Ausbildung ihres Sohnes zu fördern ([2]). Außerdem aber erzeigte ein edler Mann, noch durch entfernte Bande des Bluts dem Patricius oder der Monnica verbunden, besonders jedoch voll Wohlwollen für den verwaisten Jüngling, dessen aufblühende Geisteskraft Großes andeutete, demselben durch Rath und Unterstützung eine väterliche Liebe. Dieser Mann war der zu Anfang erwähnte Romanianus.

Romanianus war damals der reichste und angesehenste Bürger in Thagaste, einer von den Primaten ([3]) dieser Stadt.

---

([1]) Confess. lib. III, c. 4: non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus etc. Es ist demnach zu urtheilen, daß Monnica ihrem Manne ein nicht unbedeutendes Vermögen zugebracht hatte, das nach dem Tode des Patricius ihrer Verwaltung anheim fiel. Cod. Theod. tit. de dotibus l. 3 (Cod. Theodosianus cum notis Gothofredi, Lips. 1736 et seqq. tom. I, p. 345).

([2]) Zu vergl. die eben angeführte Stelle aus den Confessionen.

([3]) Contra Acad. lib. II, c. 2 (Opp. tom. I, p. 262): tu in nostro ipso municipio — pene tecum clarum primatemque me fecisti. (Ueberhaupt ist über den Romanianus der Anfang der beiden ersten Bücher gegen die Akademiker zu vergleichen.) Im Allgemeinen ist der Begriff eines Primaten in einer Municipalstadt nicht allein der eines sehr angesehenen Einwohners, sondern hat eine bestimmte amtliche Beziehung. Aus denjenigen nämlich, welche alle städtischen Aemter, die aus dem Stande der Decurionen besetzt wurden, nach der Reihe verwaltet hatten, wurde eine bestimmte Anzahl (in manchen Städten 10 — decemprimi —) der Verdientesten oder Beliebtesten und hinlänglich Begüterten von der Curie erwählt und bildete unter dem Titel von Primaten oder Principalen unter

Seine Reichthümer besaß er mit Biederkeit, Herzensgüte und Freigebigkeit, für sich allein wollte er nichts genießen, er freute sich seiner Schätze in der Freude, welche er andern durch dieselben bereitete. Täglich ladeten seine gastlichen, reichbesetzten Tische zu sich ein, täglich wurde den Bittenden und auch den Nichtbittenden gespendet, der Veranstaltung nie gesehener Spiele folgte der Jubel einer berauschten Volksmenge (¹). Darum war auch in und um Thagaste Romanianus wie kein anderer gefeiert, öffentliche Gedenktafeln verkündeten ihn als den Beschützer (²) nicht allein der Bürger sondern auch der Benachbarten, Bildsäulen wurden ihm errichtet, nicht allein, daß man sich beeilte, ihm die städtischen Würden zu übertragen, auch durch Verleihung höherer Ehren, als den angesehensten Bürgern der Municipien zukamen, wurde er ausgezeichnet (³), niemand

---

den Decurionen eine Ehrenklasse, welcher die Verwaltung der wichtigsten städtischen Angelegenheiten, so weit sie vor die Municipalobrigkeit gehörte, überwiesen ward. Wer die städtische Dignität des Primats eine gewisse Anzahl von Jahren verwaltet hatte, war berechtigt, einen ehrenvollen, mit Immunitäten und Titularwürden belehnten Ruhestand zu genießen. Er gehörte dann, während auch die Benennung Primat noch für ihn fortdauerte, zu den Honoraten im engern Sinne, denen er im weitern Sinne schon in seiner amtlichen Stellung als Primat zugerechnet wurde. Cod. Theod. Paratitlon de decurionibus, tom. IV, p. 356 und commentarius ad tit. C. Th. de officio judicum civilium, tom. I, p. 58.

(¹) Contra Acad. lib. I, c. 1: an vero si edentem te munera ursorum et numquam ibi antea visa spectacula civibus nostris theatricus plausus semper prosperrimus accepisset etc.

(²) Contra Acad. lib. I, c. 1: si municipales tabulae te non solum civium sed etiam vicinorum patronum aere signarent. Die durch solche Votivtafeln bezeugte Erwählung zum Patron einer Stadt und deren Umgegend geschah von der Curie der Stadt. Es war die höchste städtische Ehrenbezeugung, eine dankbare Anerkennung vorzüglicher Verdienste um das städtische Wesen. Oefters wurde sie einzelnen Principalen dargebracht, doch war sie nicht auf einen bestimmten Stand eingeschränkt. Zu vergl. Codex Theod. tom. IV, p. 431.

(³) Contra Acad. lib. I, c. 1: si — influerent honores, adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent. Erstere bedeuten gewiß die städtischen Aemter, deren Spitze das Duumvirat war,

wagte es, als sein Feind zu erscheinen. Der reiche und edelgesinnte Mann sollte jedoch in späterer Zeit den Unbestand der Güter, welche gemeiniglich Güter genannt werden, auf's Bitterste erfahren, aber auch nun vom Augustinus Vergeltung seiner früheren Unterstützung empfangen; derselbe, den er einst zu der Laufbahn eines unruhigen Ehrgeizes verholfen hatte, war bestimmt, nach vielen Stürmen des eignen Lebens zu dem Frieden seiner Kindheit heimgekehrt, auch seinem väterlichen, schwergeprüften Freunde den Weg zu dem unveräußerlichen Gute dieses Friedens zu zeigen ([1]).

Romanianus wirkte nach dem Tode des Patricius dazu, daß Augustinus in Carthago seine Studien fortsetzen konnte. Namentlich scheint er auch für seine Wohnung in Carthago gesorgt zu haben, indem er dort vielleicht selbst ein Haus besaß, das zu seiner Aufnahme, wenn er sich in Carthago aufhalten wollte, bereit stand und in welchem er nun seinem Schützlinge eine Wohnung einräumte ([2]). Aber freilich hatte Carthago für einen Jüngling von so kräftiger und schon entzügelter Sinnlichkeit neue und große Gefahren.

An der Stätte des alten phönizischen Carthagos hatte sich, nachdem vom Augustus die schon unter dem C. Gracchus dahin gegangene römische Ansiedelung durch zwei Kolonieen verstärkt worden, das neue römische Carthago zu einer der größten, reichsten und glänzendsten Städte entwickelt ([3]). Herodian konnte zu seiner Zeit von Carthago schreiben, daß es an Reichthum und Zahl der Einwohner allein Rom nachstehe ([4]) und Alexan-

---

letztere dagegen wahrscheinlich Titularwürden (honorarii codicilli), welche in jener Zeit vielfach verliehen und gesucht wurden.

([1]) Zu vergl. die Bücher gegen die Akademiker.

([2]) Contrâ Acad. lib. II, c. 2: tu me adolescentulum pauperem ad peregrina studia pergentem et domo et sumtu et quod plus est, animo excepisti.

([3]) Bötticher, Geschichte der Carthager. S. 464 u. ff.

([4]) Herodiani hist. lib. VII, c. 6: *ἡ γοῦν πόλις ἐκείνη καὶ δυνάμει χρημάτων καὶ πλήθει τῶν κατοικούντων καὶ μεγέθει μόνης Ῥώμης*

drien die zweite Stelle im Reiche streitig mache. Zwar hatte es früh das Christenthum aufgenommen, es war früh der Sitz eines Bischofs geworden, der über die ganze nordafrikanische Kirche ein gewisses oberhirtliches Ansehn erhielt, und gewiß ladeten in ihm zur Zeit unsrer Erzählung zahlreiche Basiliken ([1]) zu den Feiern der christlichen Gottesdienste ein; aber auch das Heidenthum behielt in Carthago einen langen hartnäckigen Sitz ([2]). Die uralten phönizischen Götterdienste, die aus dem Heimathlande nach der mächtigen nordafrikanischen Pflanzstadt gekommen waren, wurden durch die Zerstörung des punischen Carthagos nicht vernichtet, sondern erstanden von Neuem in dem römischen Carthago, wenn auch ihrer früheren Grausamkeit durch den Fortschritt der Zeit zum Theil entäußert. Als nach den strengen Gesetzen des Constantius gegen die Ausübung des heidnischen Cultus und der vorübergehenden Restauration des Heidenthums unter Julian die nächstfolgenden christlichen Kaiser Toleranzgrundsätze befolgten, wurden auch in Carthago die altherkömmlichen Gottesdienste mit Gepränge abgehalten. Wahrscheinlich versammelte damals noch der Hain und Tempel des Baal oder Saturnus — des Himmelskönigs, des Ewigen und des Sonnengeistes — zahlreiche Feiernde ([3]); es wurde noch das vergoldete und mit der Votivinschrift bezeichnete Bild

---

*ἀπολείπεται, φιλονεικοῦσα πρὸς τὴν ἐν Αἰγύπτῳ Ἀλεξάνδρου πόλιν περὶ δευτερείων.*

([1]) Folgende Basiliken zu Carthago werden uns aus den Werken des Augustinus bekannt: basilica Fausti, basilica major seu majorum, basilica novarum, basilica S. Petri, basilica restituta, basilica martyrum Scillitanorum, basilica S. Cypriani.

([2]) Münter, Religion der Karthager. Kopenh. 1821.

([3]) Münter, S. 21. Daß sich die Verehrung des Saturnus lange in Carthago erhalten habe, läßt sich auch vermuthen aus diesen Worten des Augustinus (Opp. tom. IV, p. 1070): regna idolorum, regna daemoniorum fracta sunt. Regnabat Saturnus in multis hominibus: ubi est regnum ejus? — Regnum Caelestis quale erat Carthagini? ubi nunc est regnum Caelestis?

des Hercules, dessen Mythus sich an die Verehrung des Baal anschloß, in Carthago angerufen ([1]); ganz besonders aber hatte daselbst die phönizische Astarte, unter dem Namen der virgo oder Dea coelestis, das Prinzip der empfangenden und gebärenden Natur, an dem Monde vorgestellt, einen Hauptsitz ihrer Verehrung. Um den weiten Bezirk ihres Tempels lagen gleichsam huldigend die Tempelhäuser vieler anderer Gottheiten ([2]), der Vorhof war mit kostbaren Mauern eingegränzt, hatte schöne Paviments und prächtige Columnaden. Wenn ihre Feste gefeiert wurden, strömte die Menge hin zu ihrem Tempel ([3]). Dort vor dem Götzenbilde so gut es anging sich Platz verschaffend, waren alle, unter ihnen auch nicht selten Augustinus, gespannt aufmerksam auf das, was nun zu Ehren der Göttin ausgeführt wurde. Tempelgesänge unzüchtigsten Inhaltes ertönten, vorgeblich von der Göttin Begeisterte gaben das Schauspiel einer heiligen Raserei, es erschien ein Festzug mit schamlos-wollüstigen Gebehrden, das Idol wurde angebetet, und vor demselben zur Verherrlichung der jungfräulichen Lebensspenderin vor allem Volke vorgestellt, was sonst auch die Unkeuschheit im Verborgnen ausübte. Nur eine andere Form von dem Cultus der Coelestis war zu Carthago die Verehrung der Cybele, deren entmannte Priesterschaft man noch im fünften Jahrhundert in ihren weiblichen Gewändern und in ihrer weibischen Nachahmung durch die Straßen schwanken sah ([4]). Besonders festlich war der Tag, an welchem die Lotion ihres Idols statt fand ([5]). Die unzüchtigsten Gesänge wurden dann vor dem Tragbette der großen Mutter der Götter angestimmt und die unzüchtigsten Actionen in Gegenwart einer großen Menschenmenge ausgeführt.

---

([1]) Aug. Opp. tom. V, p. 132.
([2]) Prosperi Aquit. de praedicationibus et promissionibus divinis lib. III, c. 38.
([3]) Aug. Opp. tom. VII, p. 56.
([4]) De civitate Dei lib. VII, c. 26.
([5]) De civitate Dei lib. II, c. 4.

Durch solche Lebensäußerungen der schon so tiefgesunkenen heidnischen Götterverehrung, durch die mit den Götterfesten verbundenen unsittlichen Spiele wurde der leichtfertige Hang zum Genusse und die Entartung in einer Stadt genährt, die ohnehin in ihrem Reichthume ergiebige Quellen derselben hatte, und deren Circus wie Theater stets von Zuschauern gefüllt waren ([1]). Ihre tiefe Verdorbenheit zeigt sich auch an dem Treiben ihrer damaligen Jugend, von der noch besonders die Rede sein wird. Ueberhaupt wird die bittere — sich denn ja namentlich auf die Hauptstadt beziehende — Schilderung des Salvianus von Marseille von der sittlichen Gesunkenheit Nordafrika's, das in dieser Hinsicht allen übrigen Provinzen des römischen Occidents nachgesetzt ist, aus des Augustinus Werken bestätigt ([2]). So überließ sich die schwelgerische Stadt, oft auch bei dem Schein des christlichen Bekenntnisses, zum großen Theil einem heidnischen Treiben, während das Wort von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, das Herz von seinen ruhelosen Leidenschaften frei zu machen suchte und die drohenden Stürme der Völkerwanderung an die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge mahnten und von dem Strafgerichte verkündigten, das Gott über das entartete römische Reich beschlossen habe.

Augustinus war den Gefahren, an welchen Carthago reich war, um so mehr ausgesetzt, je mehr Berührungspunkte er ihnen bereits entgegenbrachte. Bald verzehrte ihm denn auch die ungestüme Gluth verbotener, heimlich genossener Liebe mit ihren Stacheln der Eifersucht, der Furcht, der Erbitterung und des Haderns viel von der Kraft der Stunden, welche er dem stillen Umgange mit der Wissenschaft hätte widmen sollen ([3]). Und bald forderte auch ein Sprößling aus den Stunden seiner Ju-

---

([1]) Confess. lib. VI, c. 7. De moribus Manichaeorum c. 19 (Opp. tom. I, p. 741).

([2]) Die Stelle des Salvianus in Baronii annales eccles. a. 428.

([3]) Confess. lib. III, c. 1.

gendleidenschaft, mit Unmuth vorausgesehn, dennoch mit dem Naturzuge der Liebe begrüßt, väterliche Vorsorge von dem Jünglinge, dessen eignes Leben weder innerlich noch äußerlich befestigt war (¹). Aber auch jetzt blickt die Frömmigkeit auf, die so innig ihm mitgetheilt, nicht unterdrückt werden konnte. Den Sohn, der ihm geboren wurde, nachdem er kaum sein neunzehntes Jahr erreicht hatte (²), empfing er als ein Geschenk Gottes, da der Segen der göttlichen Liebe den menschlichen Ungehorsam überwiegt. Adeodatus ward das Kind genannt, in welchem ein reicher Geisteskeim ruhte. Daß Augustinus bei den schamlosen Festspielen zu Ehren der Coelestis und der Cybele einen aufmerksamen Zuschauer abgegeben hat, ist erwähnt worden. Häufig besuchte er auch das Theater (³). Aber weil sein Gemüth einen so tiefen Grund hatte, und das Gefühl, daß sein Weg nicht der rechte sei, ihm nicht verborgen war, so wurde er durch üppige, leichtfertige oder heit're Darstellungen nicht in dem Maaße als durch Darstellungen der tragischen Kunst hingenommen (⁴). Der durch sein Wesen hindurchgehende Zug von Schwermuth, freilich von einer Schwermuth der Eigenliebe, verlangte ein zeitweises Ausströmen in der Versenkung in fremdes Weh, um sich alsdann wieder gesammelt in die eigne Brust zu gießen. In den Tragödien schaute er das Stürmen von Gefühlen, die auch in ihm wogten, von Schmerzen, deren Verwundung er selber wohl erfahren hatte. Durch Sympathie gefesselt, von der Schönheit der Darstellung fortgerissen, schwelgte er unter Thränen in der Nachempfindung erdichteter und fremder Leiden und solcher Leiden, welche von einem höheren Standpunkte für Gewinn geachtet werden durften, während er gegen das wahrste und eigenste Leiden seines zunehmenden Verderbens sich verblendete. Seine Freunde, in deren Gesellschaft er den Schauspielen zusah, waren im Allgemeinen so wenig geeignet,

---

(¹) Confess. lib. IV, c. 2. (²) Confess. lib. IX, c. 6.
(³) De mor. Manich. c. 19. (⁴) Confess. lib. III, c. 2.

sich durch ihn und ihn durch sich geistig zu fördern, daß sein Zusammenhalten mit ihnen nur aus seiner hohen Empfänglichkeit für Freundschaft, für den harmonischen, gegenseitigen Zug der Geister, Gemeinsamkeit des Lebens und der Bestrebungen, weshalb er in Ermangelung des Wesenhaften der Freundschaft sogar einem Scheinbilde derselben anhing, erklärt werden kann. Die Jünglinge, mit denen er in Carthago umging, mochten im Ganzen noch schlechter sein als seine Jugendfreunde in Thagaste. Es bestand unter ihnen eine Parthei, welche sich den Namen der Zerstörer ([1]) beigelegt hatte, weil sie, ihre böse Lust zu weiden, darauf ausging, Unbekannte zu verhöhnen und zu beschimpfen. Gegen diese Bosheit nimmt es sich noch etwas milder aus, daß sie auch die Ordnung in den Hörsälen störten, durch Hineinstürmen und Herausstürmen während des Unterrichts und durch rohes Betragen in den Lehrstunden den Lehrern ihren Beruf verbitterten ([2]). Augustinus hatte eigentlich gänzlichen Widerwillen gegen dieses arge und rohe Treiben seiner Genossen, aber so wenig war auch damals noch sein sittliches Gefühl zum entschiednen, kräftigen Selbstbewußtsein durchgedrungen, daß er seine Gefährten scheute, weil er es ihnen nicht gleich thun konnte. Schlug er aber auch ihre verworfensten Wege nicht ein, so konnte doch ihr Umgang, an welchen ihn das Bedürfniß nach Freundschaft fesselte, nicht anders als in verschiedener Hinsicht sittlich erschlaffend auf ihn einwirken. Inzwischen verwandte er doch auch erfolgreichen Fleiß auf seine wissenschaftliche Ausbildung, aber seine Fortschritte nährten seine Eitelkeit und seine hochmüthigen Hoffnungen ([3]). Nicht eine freie und edle Liebe zur Wissenschaft, welche in dem Elemente des Geistes den Geist

---

([1]) eversores. Confess lib. III, c. 3.

([2]) Confess. lib. V, c. 8.

([3]) Confess. lib. III, c. 3: et major jam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho. Confess. lib. III, c. 4. Soliloquiorum lib. I, c. 10 (Opp. tom. I, p. 363).

stille macht, wurde in ihm entzündet, sondern Ruhm vor der Menge, Ansehn in der Welt, Reichthum, das war das Ziel, worauf er die Uebungen der Schule bezog.

Wie muß es damals in seiner Brust gewogt und gestürmt haben, aber auch welch' ein Gefühl von Verödung muß oft in ihm gewesen sein! Einerseits die Leidenschaften und der niederdrückende Sinnenrausch einer verbotenen Liebe, der sorgenvolle Vorwurf bei dem Anblicke seines Sohnes, in seine Liebe zu dem Kinde Schmerz mischend, sein Gelüste nach verworfenen heidnischen Aufzügen oder leichtfertigen Theaterstücken, häufiger aber seine melancholische Freude, durch tragisch-schöne Darstellungen sein eignes Weh zu öffnen, der wüste Umgang seiner Freunde, die ehrgeizigen, ruhelosen Bilder seiner Studien; und dabei die so tief ihm eingeborne und eingepflanzte Sehnsucht nach Gott, der Ruhe aller Geister, die zwar schon entfernte aber noch nicht entschwundene Erinnerung an einen Frieden, den er jetzt nicht mehr besaß, wenigstens als ein rührend-schöner Traum aus der Vergangenheit zu Zeiten an ihm vorübergehend und, je weniger verstanden, desto mehr Schwermuth über ihn verbreitend! Aber keinem menschlichen Leben, wenn es, frühgetränkt aus dem süßen Quell der Wahrheit, dann in Abwege sich begeben hat, fehlen Stunden oder Augenblicke, in denen die geheime, so tief haftende Sehnsucht der frühen Erinnerung sich den Umhüllungen entreißt und sich deutlich als den Führer zu dem allein wahren Gute ankündigt. Dann entweicht der verblendende Zauber des Irregehns, der Schmerz, das Thal der innern Heimath, wo der labende Quell strömte, verlassen zu haben, und das Verlangen, dahin umzukehren, wirken in dem Geiste. Doch nicht selten verschwinden diese heiligen Stimmungen wie kurzdurchbebende Schauer und der alte Zauber webt sich wieder zusammen, oder wenn sie auch länger fortdauern, so weiß man sich oft von ihnen nicht recht leiten zu lassen: die kindliche und dabei so tief auffassende Einfalt ist vorüber, nachforschend vermag man sich die fromme Bewegung nicht mehr

zu deuten, und anstatt sich in Gott zu läutern, wird das Bewußtsein von einem fremdartigen Wahne hingenommen.

Für den Augustinus trat im neunzehnten Jahre ein solcher höherer Lebensmoment ein ([1]), der aber, wenngleich plötzlich durch eine bestimmte Veranlassung hervorgerufen, als vielfach vorbereitet erscheinen muß. Man war in der Schule des Rhetors nach dem üblichen Lehrgange an das Studium von Cicero's Hortensius gekommen. Dieses Buch enthielt eine Ermunterung zur Philosophie und eine Art Geschichte derselben. Aber indem die verschiedenartigsten philosophischen Systeme an dem Leser vorübergeführt wurden, ward ihm die Lehre zu beherzigen gegeben, sich von philosophischem Partheigeiste fern zu halten, bei dem Studium der Philosophie nur die Wahrheit zum Ziel zu haben, sie mit Begeisterung zu begrüßen, wo auch ihre Spuren entdeckt würden, und das eigenwillige Denken an sie aufzugeben. Dabei ward die Wahrheit nicht allein als eine Sache des Denkens, sondern auch des Lebens aufgefaßt. Auch durch ein Leben, welches von den Begierden des auf das Irdische und Vergängliche gerichteten Menschen frei gemacht sei, sollte sich der Verehrer der Philosophe bezeugen. Als Augustinus jene Ermahnung las, wurde sein Inneres mit plötzlicher Macht anders gestaltet. Und wie hätten ihn auch z. B. nicht jene seelenvollen Worte über die Weisheit am Ende des Dialogs bewegen sollen: „Diese, wenn wir sie Tag und Nacht betrachten und unsre Einsicht, das Auge unsers Geistes, stärken und uns hüten, daß es niemals stumpf werde, wenn wir also in der Philosophie leben, ist uns eine schöne Hoffnung: entweder, es werde, wenn unser Gefühl und Denken sterblich und hinfällig ist, nach Ausrichtung unsrer irdischen Obliegenheiten unser Abscheiden sanft, das Verhauchen unsers Lebens nicht schwer und gleichsam eine Lebensruhe sein; oder wenn, wie die größten und trefflichsten der alten Philosophen geurtheilt haben, unsre Geister ewigen

---

([1]) Confess. lib. III, c. 4. Soliloquiorum lib. I, c. 10.

und göttlichen Wesens sind, so müssen wir annehmen: je mehr sie stets in ihrer Bahn, nämlich in der Vernunft und in der Liebe zur Erforschung der Wahrheit geblieben sind, und je weniger sie sich mit den Fehlern und Irrthümern der Menschen vermischt und verwickelt haben, desto leichter werde ihr Emporsteigen und ihre Rückkehr zum Himmel sein. Deshalb, wenn wir ruhig sterben oder aus diesem Hause in ein anderes weit besseres ohne Aufenthalt übergehen wollen, so müssen wir für diese Studien jede Arbeit und Mühe aufwenden" (¹). Seine ehrgeizige Hoffnung, durch Beredsamkeit zu glänzen, so wie sein Wunsch nach Reichthümern war ihm gewichen, nur das Eine heiße Verlangen durchdrang ihn, der unvergänglichen Weisheit, deren Besitz ihm einen nie aufhörenden Frieden schenken mußte, fortan nachzutrachten. Aber der Zug des geheimsten und mächtigsten Sehnens, der bei dem alten klassischen Freunde der Philosophie gemäß der Stufe des Theismus, über welchen auch das geläutertste Heidenthum sich nicht erhebt, nur als das Hinstreben zu einem abstracteren Begriff der Wahrheit sich offenbar werden konnte, hatte bei dem Jünglinge die höhere Entwickelung der zu dem persönlichen, unendlichen Urheber alles Lebens aufstrebenden Creatur, deshalb auch den gewaltigeren Schlag der Liebe.

Sicher gestattet uns dieses plötzliche Emporwallen des heiligen Geistes in dem Augustinus einen Rückblick auf seinen innern Zustand während einer längern Zeit; wir dürfen urtheilen, es waren ihm auch seine nächstfrüheren Jahre nicht ohne die inwendige Bethätigung der göttlichen Liebe, nicht ohne aufsteigenden Ueberdruß an seinem gegenwärtigen Treiben und häufige Mißstimmung über sich, so wie auch nicht ohne den Wink zu Gott vorübergegangen. Denn etwas so Unvorbereitetes pflegt ja der Durchbruch des Geistes nicht zu sein, sondern wie wenn die volle Blüthenknospe von einem warmen Frühlingshauchen

---

(¹) De Trinitate lib. XIV, c. 19 (Opp. tom. VIII, p. 965).

entfaltet wird, so sich auch im Leben des Geistes durch eine ergreifende Anregung zum deutlichen Bewußtsein aufzuschließen, was zuvor ahnungsvoll aufgekeimt war. Es erscheint ja auch in seinem Verlangen, Liebe zu geben und zu nehmen, in seiner Bedürftigkeit der Freundschaft, in seinem Mitgefühle mit Leiden, die keine wirkliche, sondern durch die Dichtkunst dargestellt waren, es erscheint ja in allem diesen eine Bewegung jener Liebe, welche, der Abglanz der Liebe Gottes zu den Menschen, auch unter den Verirrungen den Heimwehzug bewahrt und nicht anders beseeligt ruhen kann, als in der Liebe ihres Gebers.

Augustinus trachtete nun danach, sich mit dem Bewußtsein, das ihm so plötzlich aufgeleuchtet war, innigst zu erfüllen. Woher mochte er die ewige, lebendige Erkenntniß, die ihn so ahnungsvoll berührt hatte, reicher zu schöpfen glauben, als aus den heiligen Büchern, an welchen seine Mutter mit der tiefsten Ehrfurcht hing und aus denen er sich auch wohl sagen durfte, das vorbedeutende süße Weh jener Erkenntniß empfangen zu haben? Er begann die heilige Schrift zu lesen. Aber er war doch noch nicht genug vorbereitet, sie als ein Brod des Lebens aufzunehmen. Denn zwar wurde er erfüllt von der Eitelkeit seines bisherigen Lebens, er sehnte sich, Gottes inne zu werden, aber er sehnte sich nach Gott noch nicht aus der Tiefe eines Gemüthes, das seinen unendlichen Abfall von der unendlichen Liebe seines Schöpfers erkannt hat. Sein Hochmuth nahm eigentlich nur eine andere Richtung. Das Erhabenste, die Gemeinschaft mit dem ewigen Urquell aller Weisheit, wollte Augustinus nun erringen, da er das Wandelbare, Vergängliche und in sich Nichtige seines bisherigen Zieles einsah. Die heilige Schrift aber, auf allen ihren Blättern menschlichen Abfall von Gott und gerechte göttliche Heimsuchung so wie göttliches Erbarmen verkündigend, als das Wort der Wahrheit für Jedermann die Tiefen der Gottheit in den einfachsten Naturlauten des menschlichen Geistes offenbarend, wird nur demjenigen eine rechte Geistesspeise, der von seiner Schuld gebeugt sich selbst als

den Geringsten und Unwerthesten vor Gott darstellt, um Gottes Wort zu vernehmen. Dieser empfängt von der heiligen Schrift grade das, was seine Bedürftigkeit verlangt, niedergeworfen zur Reue wird er darauf durch desto reichern Trost erhoben, diejenigen Schriftlehren, welche dem Dünkel menschlicher Weisheit Thorheit scheinen, sind als heiligste Wahrheit ihm bezeugt, weil er in ihnen die Erfüllung seiner innersten, eigensten Sehnsucht findet und grade die Sprache der einfachsten Natur ist ihm in ihr erquickend, weil er darin die herablassende Liebe Gottes wahrnimmt. Gegenwärtig hatte Augustinus in der heiligen Schrift noch ein innerlich für ihn verschlossenes Buch aufgeschlagen, sein zu Gott hindrängendes Leben hatte sich noch nicht tief genug erschlossen, um den Geist der Schrift innig aufzufassen, aus ihrer wegen seiner Studien ihm so fremden Form vermochte er sich nicht ihren Inhalt zu entziffern, sie schien ihm nicht den Vergleich mit ciceronianischer Rede auszuhalten. So wurde ihm zwar die heilige Gemüthsbewegung in seinem neunzehnten Jahre noch nicht der Anfangspunkt einer entschieden neuen, gottgeweihten Richtung. Da die Wurzel seines Hochmuthes unverletzt war, so fanden sich bald, als seine Begeisterung sich senkte, alle Vorspiegelungen seines Ehrgeizes wieder bei ihm ein (¹). Auch den Stunden seiner Jugendleidenschaft hatte er keine Kraft zu entsagen, in sein Gebet um Keuschheit mischte sich der Wunsch, daß Gott ihn nur nicht erhören wolle (²). Aber ohne Frucht blieb doch für ihn jener Aufblick seines in Gott verborgnen Lebens nicht. Wenigstens in der niedrigen Gestalt der Begierde nach Reichthum erhielt seitdem die Selbstsucht über ihn keine Macht und das Verlangen nach Wahrheit blieb ihm so tief eingeprägt, daß es, für den Augenblick etwa durch Leidenschaft, Ehrgeiz, Alltagsverkehr unterdrückt, überwältigender wiedererstand. Bei seiner Entwickelungsstufe führte ihn sein Suchen nach einer Quelle, aus welcher er seinen Geistes-

---

(1) Soliq. lib. I, c. 10. (2) Confess. lib. VIII, c. 7.

durst stillen könnte, nachdem er dieses aus der heiligen Schrift nicht erreicht hatte, in wüste Gegenden voll trügerischer Luftspiegelungen von dem ersehnten Gute und sein Aufstreben diente dazu, ihn tiefer niederzubeugen. Aber unter diesem geistigen Ringen, durch die von seiner höhern Natur immer drückender empfundene Knechtschaft unter den Lüsten der Sinnlichkeit und dem ruhelosen Wahn des Ehrgeizes, aus dem immer mehr erhöhten Bewußtsein seines Elendes erschloß sich endlich auf mancherlei Einladungen der göttlichen Gnade die Knospe reuevoller, demüthiger Liebe, von Gottes Barmherzigkeit Vergebung und Erquickung flehend und die für die Demuth gegebene Verheißung hinnehmend. Da er für jetzt von der Schrift abgestoßen wurde, so ward er desto leichter einer Irrlehre zugeführt, welche damals, weil von der Kirche verabscheut und von dem Staate, der die Kirche schützen wollte, verfolgt, in geheimnißvollen Windungen durch die Kirche hindurchging und den Trieb in sich hatte, sich an die Stelle der Kirchenlehre zu erheben. Diese Irrlehre war der Manichäismus.

---

# Zweites Capitel.

## Die Manichäer (¹).

Von den Ostfernen des Orients, aus jenen Gegenden, wo am reinsten und blendendsten die Sonne ihre Strahlen über den dunklen Schooß der Erde ausgießt und aus derselben ein reiches

(¹) Wir beschränken uns in diesem Abschnitte unserm Hauptzwecke gemäß auf die Darstellung des Typus, den der Manichäismus in Nordafrika angenommen hatte und den wir aus den Werken des Augustinus kennen lernen. Nur hin und wieder glaubten wir es uns erlauben zu dürfen, aus anderweitigen Quellen des manichäischen Systems Nachrichten aufzunehmen, wenn diese als natürliche Ergänzungen in die Berichte des Augustinus eingriffen. Gern würden wir den Abschnitt noch kürzer

Licht- und Farbenleben entwickelt, von dort, wo der Mensch seit uralter Zeit seine getrübte Erinnerung an die unendliche, allmächtige Geistessonne an das sichtbare Licht dieser Erde angeschlossen hatte, ging nach einer mächtigen Anregung durch das Christenthum gegen das Ende des dritten Jahrhunderts ein System hervor, welches die Offenbarung Christi mit dem Glanze des physischen Lichts verschmolz und das befreite Gottesbewußtsein des Geistes in den Naturkreis zurückbannen wollte. In Persien verkündete in den spätern Zeiten des dritten Jahrhunderts Mani seine Lehre, aber im vierten Jahrhundert waren seine Anhänger nicht allein über das christliche Morgenland vertheilt, sondern auch tief in das christliche Abendland eingedrungen. In Nordafrika, in Rom, selbst in Gallien hatten sie Boden gewonnen [1]. Aus verschiedenen alten Religionsformen Asiens mögen auf weiten Reisen in den Süden und Osten dieses Welttheils Anschauungen von Mani angeeignet und dann mit dem christlichen Bekenntnisse verbunden sein, aber der allgemeinere Bildungstrieb des manichäischen Systems war eine nur so weit reichende Hingebung an die Offenbarung Christi, als mit dem nicht rein gefaßten Begriffe des Schöpfers und des Geschöpfes vereinbar ist. An diesem Bildungstriebe ist wohl, wie es auch aus dem hochmüthigen Charakter des Manichäismus [2] sich ergiebt, des Menschen ältestes Gelüste, Gott gleich zu sein, nicht zu verkennen, aber er beruhte nicht minder auf dem Denken. Vornämlich können zwei Betrachtungen, die eine

---

gefaßt haben, wäre es uns bei unserm Wunsche, das Leben des Augustinus einer genauen Anschauung vorzuführen, nach der Stelle, welche der Manichäismus in der Geschichte des Kirchenlehrers einnimmt, thunlich erschienen.

(1) De natura boni contra Manich. c. 47 (Opp. tom. VIII, p. 517): hoc se facere quidam (Manichaei) confessi esse in publico judicio perhibentur, non tantum in Paphlagonia, sed etiam in Gallia.

(2) Der Vorwurf des Hochmuthes wird den Manichäern häufigst vom Augustinus gemacht.

von der Gottesidee als dem Unendlichen, die andere von der Gottesidee als dem Guten ausgehend, dem reinen Begriff des Schöpfers widerstreben. Erscheint nicht überhaupt Bewußtsein, ohne welches der Begriff des Schöpfers nicht gedacht werden kann, als endlich, begrenzt? Und nun ein Bewußtsein, das sich zur Natur, zu dem Bewußtsein unzähliger geschaffener Wesen als zu Anderem verhält, giebt es nicht die Vorstellung einer Begrenztheit, vergleichbar mit der Persönlichkeit des Menschen? Wie in den bei ihrem Glauben unmündiger Denkenden der Gedanke Gottes, des Schöpfers aller Dinge, nicht selten das Bild der menschlichen Erscheinung annimmt, so wissen auch oft die geistig Entwickelteren, aber im Glauben Schwachen diesen Gedanken nicht von Anthropomorphismus frei zu machen. Daß es auch den Manichäern so erging und sie durch diesen Irrthum des Denkens in ihrer Lehre bestärkt wurden, scheint durch ihre spöttischen Fragen gegen Katholische, ob Gott leiblich begrenzt sei? ob er Haare und Nägel habe? angedeutet zu werden, aber auch durch das langgehegte Vorurtheil des Augustinus, daß der Glaube der Kirche das Wesen Gottes leiblich eingeschränkt wähne (1). Denn wenn auch dieses Vorurtheil durch bildliche Ausdrücke der heiligen Schrift und durch solche katholische Christen, die auf einer unentwickelten Stufe des Denkens standen, angeregt ward, so würde es doch wohl nicht so leicht gebildet und so tief eingewurzelt sein, hätte es nicht an jener Verirrung des Denkens bewußter oder unbewußter einen Antrieb gehabt.

Weit mehr aber wurden die Manichäer durch die zweite Betrachtung von dem Glauben und der Lehre der Kirche fern gehalten. Ist nicht Gott im höchsten Sinne das Gute? kann es eine Lebensentwickelung aus ihm geben, die nicht Heiligkeit, Liebe, nicht licht und rein wäre wie der unbewölkte Sonnenstrahl? Woher denn, wenn alles Dasein aus Gott sein soll,

(1) Confess. lib. III, c. 7 u. lib. VI, c. 4.

der furchtbare Gegensatz gegen das Reine, was göttlichen Geschlechts ist? Woher das Böse, das nicht allein unter den Menschen in vielfachen, schreckenden Gestalten aufschießt, sondern auch durch die Bildungen der Natur ergossen ist, neben dem Blüthenduft den Pesthauch sendet, neben das lichte Farbenspiel nächtliches Dunkel stellt, neben der lieblichen Wohlgestalt unheimliches Regen des Gewürms aufgehn, neben dem schlagenden, süßen Ton der Liebe das Brüllen der Raubgier vernehmen läßt und überhaupt als ein finstres Urleben erscheint, mit welchem das lichte göttliche Leben vermischt ward und kämpft, über welches dasselbe siegt oder von welchem es wiederum tiefer verschlungen wird? Solche Gedanken, in wie verschiedner Form sie auch ausgedrückt waren (1), verdunkelten den Manichäern die Wahrheit von dem einigen Urheber des Lebens.

Die Kirche verwies den Fragenden, durch solche Fragen gewiß oft Geängstigten (2), wenn er in die Höhe und in die Tiefe fahren und außer sich das dunkle Räthsel ergrübeln wollte, auf das düstre Geheimniß des eignen Herzens, auf das Bewußtsein des Bösen als eigner Schuld. Den freien Abfall seines Daseins von der Quelle des Lebens und der Liebe sich bekennend, mit desto tieferer Beugung, je tiefer in dem Schuldgefühl des Abfalles der unendliche Reichthum der schaffenden göttlichen Liebe offenbar ward, sollte der Fragende sich vielmehr anklagen, als mit seinen Gedanken gegen Gott einherfahren. Mit dieser Antwort der Kirche waren die Manichäer nicht unbekannt, aber sie wurden nicht dadurch befriedigt. Sie vermochten es sich nicht zur Einsicht zu bringen, daß man den Ursprung des Bösen in der Freiheit des kreatürlichen Bewußtseins aufsuchen und dann nicht Gott als den Urheber des Bösen betrachten könnte. Denn schon der Begriff des geschaffenen Bewußtseins, der We-

---

(1) Zu vergl. z. B. die Schrift: de moribus Manichaeorum (Opp. tom. I, p. 715 et seqq.).

(2) De libero arbitrio lib. I, c. 2 (Opp. tom. I, p. 570).

fensunterschied von Gott, der dadurch bestimmt werden sollte, war ihnen unfaßlich ([1]). Die kirchliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts erschien ihnen als eine Thorheit; wie möchte Sein anders als aus Sein hervorgehn? ([2]). Entweder also, in der Voraussetzung, daß es nur Eine Ursubstanz, die göttliche, gebe, wäre auch jedes Dasein der Welt von ihr ausgegangen und dann könnte von einer Trennung des Bösen von der Substanz Gottes nicht weiter die Rede sein, sondern Gott wäre der Grund des Bösen, oder es mußte auch eine zweite, der göttlichen entgegengesetzte Ursubstanz geben, die Mutter des Bösen und das Böse selber. Dieses Letztere bestätigte ja auch der so scharf ausgeprägte, keine Zurückführung auf Eine Substanz verstattende Gegensatz, die Gewißheit des Gott anhangenden menschlichen Geistes, daß seiner Natur das Böse fremd und eine Eigenschaft des Kerkers nämlich des Leibes sei, den der Mensch während des irdischen Lebens ertragen müsse ([3]). Indessen hier-

([1]) De actis cum Felice Manichaeo lib. II, c. 18 (Opp. tom. I, p. 497): Aug.: dixi, quia ex Deo est (anima), tanquam a Deo facta, non tanquam a Deo nata. Fel.: dixisti de anima, quia non est ex Deo, sed factura Dei, quia sine Deo nihil est: hoc enim dicis tu et non vis asseverare, quia ex Deo est anima? Aug.: a Deo est, sed facta est a Deo. Fel.: aut facta, aut missa, aut data ex Deo est. Ergo si ex Deo est, — quid culpas Manichaeum?

([2]) Contra Fortunatum Manich. disputatio I (Opp. tom. VIII, p. 97): quia dixisti, factitiam esse animam, et nihil praeter Deum, quaero, undenam Deus animae substantiam adinvenit?

([3]) Contra Fortunatum Manich. disputatio I (Opp. tom. VIII, p. 97): Fort.: ex jussione constant universa? Aug.: ita credo, sed universa quae facta sunt. Fort: facta consonant, sed quia inconvenientia sibi sunt ac per hoc ergo constat, non esse unam substantiam, licet ex unius jussione eadem ad compositionem mundi hujus et faciem venerint. Ceterum ex rebus ipsis patet, quia nihil simile tenebrae et lux, nihil simile veritas et mendacium, nihil simile mors et vita, nihil simile anima et corpus et cetera istis similia, quae et nominibus et speciebus distant ab invicem. — Constat ex ratione rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus constant, quarum est una corporis, alia vero aeterna Patris omnipotentis, quam Dei esse credimus.

von abgesehen und die vermeintliche Schöpfung aus Nichts, aus welchem das allmächtige Schöpferwort Gottes die Welt und alles Leben auf ihr hervorgerufen habe, einmal zugegeben, wie sollte Gott etwas Anderes geschaffen haben, als was seines Wesens war? ([1]). Ja hätte er dem Menschen die Freiheit zu sündigen, aus welcher darauf die wirkliche Sünde hervorging, anerschaffen, so würden nur zwei Fälle stattfinden: entweder Gott hätte, das wirkliche Eintreten der Sünde voraussehend, dieselbe gewollt, weil er ungeachtet seines Vorauswissens den Menschen nicht anders geschaffen, und ihm außerdem, da doch eine nur an sich vorhandene Möglichkeit zum Wirklichwerden einer bestimmenden Anregung bedurfte, auch diese zugeführt, mithin wäre trotz der scheinbaren menschlichen Freiheit dennoch der eigentliche Urheber der Sünde Gott; oder Gott hätte die Entwickelung der Sünde nicht zuvorgewußt, und in diesem Falle würde zu dem Vorwurfe gegen Gott, daß er die Natur des Menschen so unvollkommen angelegt, der zweite Vorwurf des eingeschränkten Wissens kommen ([2]). Durch solche Schlüsse widerlegten sich die Manichäer das von der Kirche dargebotene Mittel, das ruhelose Denken über den Ursprung des Bösen zu besänftigen und zu beugen, sie wußten sich das uralte Räthsel des Denkens nicht anders zu entziffern, als durch die Annahme zweier Ursubstanzen, der Substanz Gottes und der Substanz des Bösen, welches letztere das Gehäuse der Welt, der Träger

---

([1]) De actis cum Felice Manichaeo lib. II, c. 19 (Opp. tom. VIII, p. 498): Fel.: dixi, quia Deus immutabilis est, et quod genuit immutabile est et quod fecit immutabile est.

([2]) Contra Fortunatum Manich. disputatio II (Opp. tom. VIII, p. 101): Fort.: Ceterum si (mala) ex ipso (Deo) essent, aut daret licentiam peccandi, quod dicis liberum arbitrium dedisse Deum, consensor jam inveniebatur delicti mei, eo quod delicti mei auctor esset, aut ignorans quid futurus essem, delinqueret, quem ipse non se dignum institueret. — Si originem non haberet quod cogitamus delicta facere, non cogeremur ad peccatum venire vel ad delictum.

des hindurcheilenden Fremdlings, des Lichtausflusses aus dem Wesen Gottes sei.

An der dargestellten Dialektik läßt sich erkennen, daß sie von einer Neigung des Denkens geleitet wird, dasjenige nach Art der sinnlichen Anschauung sich vorzustellen, was allein im Geiste betrachtet werden sollte. Daher die Unkräftigkeit, den Begriff des Schöpfers von beschränkter, vermenschlichender und verleiblichender Form frei zu halten, den Begriff der Schöpfung von dem Begriff der wesentlichen Lebensausströmung zu sondern, bei dem Begriff der kreatürlichen Freiheit als der Ursache des Bösen stehen zu bleiben. Und diese Richtung des Denkens ließ überhaupt nicht reingeistige Anschauungen in den Manichäern aufkommen, die Natur des sinnlichen Lichtes erschien ihnen als die Natur Gottes. Sie theilten in dieser Richtung die Eigenthümlichkeit der pantheistischen Denkweise, die sich, so viel sie auch geistige Begriffe gebrauchen mag, doch von dem Naturkreise nicht befreit. Aber der Pantheismus, dort stets seine Wurzeln treibend, wo der Schöpfungsbegriff nicht vollständig erfaßt ist, erreichte unter den Manichäern nur eine sehr unvollkommene Form. Es gehörte doch noch viel Ueberwindung der am schwersten zu entäußernden Wahrheiten in der Gottesidee und des Gewissens dazu, die beiden Substanzen des Dualismus, die freilich vor einer durchdringenden Dialektik nicht bestehen können, zu Einer Substanz zusammenfließen zu lassen, oder das Böse ganz abzuleugnen. Und während die Manichäer auf einer entwickelteren Stufe der Speculation den Selbstvermittelungs- und Naturproceß des unmittelbaren Seins angeschaut haben würden, so nahm auf ihrer niedrigeren Stufe ihre Theologie den Charakter des Theistischen und Polytheistischen an. Wo die Richtung auf speculatives Denken vorhanden, aber dasselbe noch unreif ist, da pflegt die Phantasie die mangelnde Ausbildung zu ergänzen und das System der Speculation in sinnvollen Allegorien vorzubilden, nach ihrer Weise, Alles lebendig, persönlich zu gestalten, an die Stelle von Gesetzen und

Kräften Geister und Götter des Himmels oder Fürsten und Dämonen der Hölle setzend. Dies geschah auch von dem Manichäismus. Während aber durch das Zusammenwirken der Speculation und Phantasie, durch die Unklarheit über das eigne Ziel bei den Manichäern den Gegnern scharfe Waffen gereicht wurden, bewirkte gewiß das Gefühl des Zusammenhanges zwischen dem verborgnen Keim und der denselben umgebenden und nährenden Mutter oft bei jenen eine Anhänglichkeit an ihre Lehren, die von den überzeugendsten Widerlegungen nicht überwunden ward.

Der Brief des Mani, welcher die Grundlegung seiner Lehre enthielt und von seinen Anhängern Anfang, Mitte und Ende zu umfassen gerühmt ward (1), die sogenannte epistola fundamenti, giebt diese Schilderung der beiden Urgegensätze (2): „Dieses war im Anfange: zwei von einander getrennte Substanzen. Und zwar das Reich des Lichtes hatte Gott der Vater inne, in seinem heiligen Geschlechte unvergänglich, in Kraft herrlich, nach seiner Natur selbst wahr, in seinem eigenen ewigen Sein stets seelig, der bei sich trägt die Weisheit und lebendige Sinne, durch welche er auch die zwölf Glieder seines Lichtes umfaßt, nämlich die überschwänglichen Reichthümer seines eignen Reiches. In jedem aber seiner Glieder sind Tausende unzähliger und unermeßlicher Schätze verborgen. Er selbst aber der Vater, am herrlichsten in seinem Ruhme, an Größe unbegreiflich, hat mit sich verbundene seelige und glorreiche Aeonen, die weder an Zahl noch an Größe zu ermessen sind, mit welchen dieser heilige und erhabene Vater und Erzeuger lebt, indem in seinen herrlichen Reichen kein Bedürftiger oder Schwacher

(1) De actis cum Felice Manich. lib. II, c. 1 (Opp. tom. VIII, p. 486): Fel.: ista enim epistola fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem.

(2) Contra epistolam Manichaei c. 13 (Opp. tom. VIII, p. 159).

sich befindet. Also aber sind seine leuchtenden Reiche über der lichten und seeligen Erde gegründet, daß sie von Keinem jemals bewegt oder erschüttert werden können. Neben einem Theile aber und einer Seite jener heiligen und herrlichen Erde war die tiefe Erde der Finsterniß, von unermeßlicher Größe. In dieser wohnten feurige Leiber, nämlich verderbenbringende Geschlechter. Hier waren unendliche, aus derselben Natur stammende, unermeßliche Finsternisse mit eigenthümlicher Brut, weiterhin von denselben waren kothtriefende, schlammige Gewässer mit ihren Bewohnern, innerhalb derselben schreckliche und heftige Winde mit ihrem Fürsten und mit ihren Erzeugern. Wiederum war daselbst eine feurige und verderbenbringende Region mit ihren Führern und Nationen. Gleicherweise befand sich innerhalb derselben das Geschlecht des finstern Rauchs; unter diesem Geschlechte weilte der gräßliche Fürst und Heerführer Aller, umgeben von unzähligen Fürsten, deren aller Geist und Ursprung er selbst war."

Diese Anschauung von den beiden Substanzen und Reichen wurde noch weiter ausgebildet und geschmückt. In einem manichäischen Hohenliede der Liebe ([1]) war der seelige Vater des Lichtreiches dargestellt als ein ewiger, sceptertragender König, mit hehr strahlendem Antlitz und gekrönt mit Blumenkränzen. Den Herrscher umringten zwölf herrliche Aeonen, je drei nach den vier Himmelsrichtungen, mit Blumen umgeben, die Fülle erhabnen Lobgesanges ausströmend und das Haupt des Königs mit ihren Blumen kränzend. An diese zwölf Aeonen und selber großer Götter reihten sich unzählige Bewohner des Lichtreiches, Schaaren von Göttern und Engeln, alle von Gott gezeugt und seines Wesens. Wer möchte alle die Wonnen des Lichtreiches aussprechen: die herrlichen Wohnungen der Engel, in denen

---

([1]) Amatorium canticum. Contra Faustum lib. XV, c. 5. 6 (Opp. tom. VIII, p. 275 — 77).

erfrischende Luft säuselte, die mit Blumen übersäeten, duftenden Gefilde, die hainbedeckten Berge, von welchen süßer Nektar herabfloß, der auch in den Strömen und in den Meeren rauschte!

Wie nämlich in den angeführten Worten Mani's, so war auch in dem manichäischen Hohenliede aus der Anschauung dieser sichtbaren Welt, die aus finsterm Grunde durch ein Herabträufeln göttlichen Lebens dennoch zu einem Abbilde des Himmelreiches entfaltet und gewölbt schien, vor dem Geiste ein verklärtes Urbild aufgegangen. Auch dieses faßte einen Himmel und eine Erde in sich, aber voll unaussprechlichen Lichts und unaussprechlicher Farben, einen Himmel, dessen Centrum, gleichwie die Sonne als das Centrum in der sichtbaren Welt erschien, die Sonne des unvergleichlichsten, allbelebenden Urlichtes war, ebenso wie die irdische Sonne von den zwölf Sternbildern des Thierkreises, von zwölf hehren Himmelsgestalten, Wächtern über seelige Zeiten mit den Symbolen derselben umkreist, und seine unendliche Fülle in ihnen und durch sie als durch wirkende Glieder seiner selbst verbreitend. Sternsäulen und Sternheere beschrieben leuchtende Bogen über der von Nacht beschatteten Erde; so überwölbten auch leuchtende Heerschaaren, Ausstrahlungen der Ursonne, aber eine seelige, lichte Erde, weil auch sie an dem Wesen dieser Sonne Theil hatte.

Auf der andern Seite ward auch die Vorstellung von dem Reich der Finsterniß weiter ausgebildet. Die Brut der im engern Sinne finstern Region, des besonderten Elementes der finstern Erde bestand aus Schlangenthieren. Die Region der Gewässer konnte mit zahllosem Gethier, wie es im Wasser haust, die Region der gräßlichen Winde mit unzähligen geflügelten Thieren von der Phantasie erfüllt werden. Die Region des Feuers war die Heimath der vierfüßigen Bestien, die Zweifüßler aber, so zu sagen, die satanischen Menschen hatten in der fünften Region des Rauchs ihre Behausung. Von dem Wesen demnach und der Gestalt dieser letzten war der schreckliche Beherrscher des

ganzen Reiches (1). Aber nicht allein mit einer Ueberfülle abschreckenden animalischen Lebens wurden die unermeßlichen Gebiete der Finsterniß ausgestattet, sondern auch mit vegetabilischem Leben, das, selbst aus den fünf Elementen hervorgegangen, als die Mutter des animalischen Lebens gedacht war (2).

Wildes Toben, wilde Grausamkeit herrschte unter den Bewohnern des unseeligen Reiches. Aus schrecklicher Zeugungsfülle Leben auswerfend, tödteten und verzehrten sie auch wieder einander. Aber wie sehr sie auch unter einander wütheten, den Befehlen ihres Fürsten waren sie alle unterworfen, nicht allein diejenigen, welche dasselbe besondere Element mit ihm theilten (3).

In solchem Gegensatze befanden sich die beiden Reiche. Obwohl sie mit einer Seite gegen einander grenzten oder nach einer andern manichäischen Vorstellung das Reich der Finsterniß gleich einem eingetriebenen Keile in das Lichtreich einschnitt (4), so scheint doch zwischen beiden eine unendliche Kluft befestigt. Verschiedene Versuche wurden von dem manichäischen System gemacht, um sie zu überwinden, der Ursprung der Weltbildung entweder auf göttliche Causalität, oder auf die Causalität des bösen Princips zurückgeführt, oder ein Mittelweg eingeschlagen. Auf die Frage, warum Gott, wenn ihm das Reich der Finsterniß keinen Schaden zufügen konnte, einen Theil seiner Substanz

(1) Lib. de haeres. XLVI (Opp. tom. VIII, p. 13). De moribus Manichaeorum c. 9 (Opp. tom. I, p. 721). Dafür, daß die satanischen Menschen der Region des Rauches, die vierfüßigen Bestien der Region des Feuers angehörten, hatten die Manichäer folgende Gründe: Superbum esse bipedum genus, quadrupedes vero edaces esse et in concubitum multum fervere. Contra epist. Manich. c. 32 (Opp. tom. VIII, p. 173).

(2) Contra Faustum lib. XXIV, c. 2 (Opp. tom. VIII, p. 431). Lib. VI, c. 8 (Opp. tom. VIII, p. 209): ipsa prima corpora principum tenebrarum ex arboribus ibidem natis tamquam vermiculos opinantur exorta, ipsas autem arbores ex quinque illis elementis.

(3) Contra Faustum lib. XXI, c. 10. 14 (Opp. tom. VIII, p. 357. 359).

(4) Contra Faustum lib. IV, c. 2 (Opp. tom. VIII, p. 194).

in dasselbe entlassen hätte, ward auch, indem die Beziehung auf einen Angriff des Bösen ganz zurücktrat, die Antwort gegeben: Gott habe wegen seines Erbarmens nicht außer Gemeinschaft mit der bösen Natur bleiben, sondern durch Eingehn in dieselbe ihrer Ungeregeltheit eine Grenze setzen wollen ([1]). Oder es ward als erster Impuls zur Weltbildung ein Angriff des Reiches der Finsterniß gegen das Reich Gottes bezeichnet; durch diesen Angriff habe zwar Gottes Macht und Ruhe nicht verletzt werden können, aber seine Gerechtigkeit wäre beeinträchtigt worden, wenn er nicht dem Angriffe eine überwältigende Kraft entgegengesetzt hätte. Denn Fremdes anzufallen, war die verabscheuungswürdigste That, sie ungeahndet lassend, hätte Gott ihr geschienen beizustimmen ([2]). Doch eine dritte Ansicht, die ebenfalls den Angriff des bösen Princips in den Vordergrund der Weltbildung stellte, aber die entsprechende Thätigkeit des guten Princips als Nothwehr faßte, und deshalb die Causalität desselben in Betreff der Weltentstehung minderte, war in dem manichäischen Systeme die ursprüngliche. „Der Vater des seeligsten Lichtes, hieß es in Mani's epistola fundamenti, habe gewußt, daß von der großen Verheerung, welche aus der Finsterniß aufsteige, seine heiligen Aeonen bedroht würden, wenn er nicht ein erhabenes und herrliches und machtvolles Wesen entgegenstellte, um durch dieses das Geschlecht der Finsterniß

---

([1]) De moribus Manich. c. 12: in hac quaestione non defuit, qui diceret, non Deum malo carere voluisse aut ne sibi noceretur cavisse, sed propter naturalem bonitatem suam inquietae perversaeque naturae ut ordinata esset, prodesse voluisse. Contra Fortunatum Manich. disp. II, 34: Aug.: si Deo nihil noceri poterat, cur huc animas misit? Fort.: naturae contrariae modum imponere.

([2]) Secundini Manichaei epistola ad Augustinum, 6 (Opp. tom. VIII, p. 523): Deus totus justitia est, ultimum autem facinus est invadere aliena. Ad hoc vero cum venerit natura contraria, ille quidem nihil poterat pati, quia praescius erat, visus fuisset facinori consensisse nisi pugnasset, et ideo magnam opposuit venienti virtutem, ut justitia illius nulla pollueretur sacrilegii consensione.

zugleich zu überwinden und zu zerstören und den Bewohnern des Lichtes ewige Ruhe zu verschaffen" (1). Aber der Kampf konnte sich nicht durch ein äußerliches Zurücktreiben vollenden, sondern nur, in die Natur des Bösen innerlichst eindringend, durch alle Gestaltungen ihres Lebens fließend, vermochte das Licht die Macht des finstern Princips so von Grunde aus zu vernichtigen, daß es ein für immer ausgemattetes Ungeheuer, gleichsam wie ein fast ausgebrannter Vulkan zwar noch sich regen, aber den Frieden des guten Reiches nicht mehr stören konnte. Was nach der ersten Ansicht von dem Ursprunge der Welt eine freie Herablassung der göttlichen Liebe war, entsprechend jener Liebe, in welcher der Erlöser seine Jünger gleich als Schafe mitten unter die Wölfe aussandte (2), das war nach der letzten Ansicht das Opfer, mit welchem das Reich Gottes einen ewigen Frieden sich erkaufen mußte. Gott mußte von seinem Wesen dahingeben in die Nacht des Elendes, zum Leiden, zum Kreuz.

Es wurde also der Urmensch (3) mit seiner Bekleidung oder Bewehrung der fünf reinen Elemente — Wasser, Feuer, Wind, Luft und Licht — zur Bekämpfung des bösen Princips ausgesandt (4). Seine Aufgabe war es, von den reinen Elementen dem Reiche der Finsterniß möglichst tief einzuflößen. Deshalb

(1) De actis cum Felice Manichaeo lib. I, c. XIX.

(2) Contra Fortunatum Manich. disp. II, 22: Aug.: dignare respondere, quemadmodum fieri possit, ut si est Deo natura contraria, nobis imputetur peccatum, qui in illam naturam non voluntate sed ab ipso Deo, cui noceri nihil poterat, missi sumus? Fort.: hoc genere, quemadmodum et Dominus dixit discipulis suis: ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum.

(3) Gemäß unserm eingeschränkten Plane bei diesem Abschnitte, das Manichäische System allein in Beziehung auf den Augustinus darzustellen, benutzen wir nur den Lehrtypus über den Kampf der beiden Reiche, der sich in seinen Werken findet, und nehmen auf die abweichende Lehre in den Acten des Archelaus keine Rücksicht.

(4) Lib. de Haeres. XLVI Contra Faustum lib. XX, c. 9.

wandelte er vielfach seine Elemente ([1]), er führte den finstern Mächten immer neue anlockende Formen seiner Elemente vor, um sie immer aufs Neue anzureizen, Theile derselben zu ihrem Verderben zu verschlingen, sich mit denselben ganz zu erfüllen, den Keim innerster Auflösung in sich aufzunehmen.

Die Vermischung war geschehn, das Toben der Finsterniß oder Hyle war gebrochen; die Entwickelung des Sieges war nun die Weltbildung und der Cyklus von Naturmetamorphosen, wodurch die Unterwerfung des Bösen bethätigt und befestigt, das in die Materie versunkene göttliche Leben seiner Heimath zurückgegeben werden mußte. Für diesen Proceß verwandte das manichäische System noch verschiedene Aeonen oder Emanationen des Lichtreiches.

Der eigentliche Weltbildner, welcher das gemischte Universum so ordnete, daß die Heimführung des herabgesenkten Lichtes und die Ausathmung der Kräfte von Seiten der Finsterniß ihren stätigen Verlauf nehmen konnten, war der lebendige oder der mächtige Geist ([2]). Er sammelte diejenigen Theile der Weltseele, der Rüstung oder der Bekleidung des Urmenschen, die von dem Eingehn in die Hyle nicht waren befleckt worden, und vereinigte sie zu den beiden großen Himmelslichtern der Sonne und des Mondes, hinfort den ersten der erlösenden, lebenaufziehenden Kräfte ([3]). Das Himmelsgewölbe wurde von dem Geiste ausgebreitet und die Erde fest gemacht, nämlich es wurden überall von der Welttiefe an bis zur Welthöhe die Fürsten der Finsterniß gebunden, diejenigen am höchsten, welche

([1]) Contra Faustum lib. II, c. 4: primum hominem vestrum dicitis secundum hostium voluntatem, quo eos caperet, elementa, quae portabat, mutasse atque vertisse.

([2]) Spiritus potens. Contra Faustum lib. XX, c. 9.

([3]) Dies wird in den Akten des Archelaus bezeichnet (Baur, das manichäische Religionssystem S. 209), ergiebt sich aber auch aus der Darstellung des Augustinus.

das meiste Licht aufgenommen hatten ([1]), am Sternenhimmel, weil die Gestirne, obgleich nur als Punkte auf dem Grunde des Himmels leuchtend, dennoch durch ihre Unendlichkeit, ihr Strahlen und die Harmonieen ihrer Constellationen den hehrsten Eindruck gaben.

Aber drei große Genien des Lichtreiches waren mit dem lebendigen Geist verbunden, als dieser die Welt schuf: der gewaltige Glanzträger, der riesige Atlas und der glorreiche Gebieter über die elementaren Bewegungen und gleichsam die Triebräder der Natur, über Wasser, Wind und Feuer, welche einst nur Toben der Finsterniß vollbracht hatten, nun aber, gemischt mit den entsprechenden Elementen des guten Reiches, der Ordnung und dem Zwecke desselben, der Hervortreibung der gefesselten Lichtseele dienen mußten ([2]). Im Verhältniß zu der weltschaffenden Potenz, dem lebendigen Geiste, erscheinen jene drei Genien als die welterhaltenden Potenzen. Den Glanzträger stellte sich die manichäische Phantasie vor als ganz von Licht schimmernd, mit einem sechsfachen Antlitze ([3]). Es war sein Amt, die Welt, welche die Manichäer sich über einem Abgrunde schwebend dachten, von oben her in gleicher Schwebe zu erhalten. Dabei war es ihm als der nach oben ziehenden, von oben her die Natur erfassenden und aufrecht haltenden Potenz auch wohl zugeeignet, das aus der Materie wieder lauter gemachte Licht zu fassen und es hinüberzutragen zu den beiden

---

([1]) Contra Faustum lib. XX, c. 9: vos — spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum an potius de membris dei vestri victis atque subjectis mundum fabricantem — creditis. Contra Faustum lib. XX, c. 11: tertius ille (Christus) per solem lunamque distentus. Contra Faustum lib. VI, c. 8: in ipsa structura mundi eosdem principes tenebrarum ita per omnes contextiones a summis usque ad ima colligatos dicunt, ut quanto quique amplius haberent commixti boni, tanto sublimius collocari mererentur.

([2]) Contra Faustum lib. XV, c. 6. lib. XX, c. 9.

([3]) Contra Faustum lib. XV, c. 6.

Himmelsemporien der Sonne und des Mondes, von denen aus die letzte und seeligste Heimfahrt geschehen würde. Wie er aber so zwar einerseits ein Werk der Freude auszuführen hatte, so war er doch auch andrerseits ein Trauergenius: indem er die gewonnenen Lichttheile zusammenfaßte, trauerte er, daß der übrige Theil gefangen, bedrängt und befleckt sei ([1]). Die antipolare Potenz zu dem Glanzträger war der Atlas, der von unten her der Welt ihren Schwerpunkt gab, seine Schultern unter sie gebreitet hatte und sie trug ([2]). Er war der Abschluß der nach unten hingesenkten Masse. Den dritten Genius symbolisirte die manichäische Poesie als die drei Triebräder des Feuers, Wassers und Windes umschwingend ([3]).

Als die eigentlich erlösende Kraft wurde das wieder rein aus der Hyle emporgehobene, zur Sonne und zum Monde vereinigte Lichtwesen angesehen. Es war wesentlich der Begriff des manichäischen Christus, des Menschen Sohn, weil von den Elementen, der Rüstung, den Gliedern des Urmenschen hergenommen ([4]). Die Idee der Erlösung, das Seufzen der Creatur nach Licht und Frieden, die suchende Liebe Gottes hatte das manichäische System durchdrungen, wie aber in ihm das Geistige durchgehends zur Natur herabgezogen, oder die Natur zweideutig mit Geist, persönlichem Bewußtsein und Willen erfüllt ward, so dachte es dasselbe Werk, was der Erlöser an den Seelen der Menschen ausrichtet, auf allen Stufen des Naturlebens wiederholt. Von jeder Blume, die ihren farbigen, lichten Kelch der Morgensonne geöffnet hatte, war im Sinne der Manichäer nicht minder die Finsterniß überwunden worden, als von

([1]) Contra Faustum lib. XX, c. 9. Auch zu vergl. lib. de Haeres XLVI.

([2]) Contra Faustum lib. XV, c. 6. lib. XX, c. 9.

([3]) Contra Faustum lib. XV, c. 6. lib. XX, c. 10.

([4]) Contra Faustum lib. XX, c. 2: Filium (credimus) in hac secunda ac visibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam, virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna.

der Seele, welche bei der Offenbarung des Erlösers den Sehnsuchtszug von Gott und zu Gott empfunden hatte und aus dem Leben in der Sünde zum Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit erneuert war. Die weckende und entwickelnde Kraft der Sonne oder des Mondes war wesentlich gleichgesetzt mit der Kraft des Wortes, das in den Menschen Frucht schafft zum ewigen Leben; physikalische Läuterung ward von sittlicher Wiedergeburt nicht unterschieden. Waren aber auch Sonne und Mond die erlösenden Hauptmächte, so doch nicht die einzigen. An die Seite stellte sich ihnen die befruchtende und reinigende Kraft der Luft, welche auch von den Manichäern, wenn sie in Hinsicht ihrer Erlösungslehre das Dogma von der Trinität nachbilden wollten, als der heilige Geist dem sichtbaren Lichte des Sonne und Mond erfüllenden Sohnes Gottes verbunden ward, während sie mit einem biblischen Ausdrucke die Stätte des Vaters dasjenige Licht nannten, wohin Niemand dringen könne, das höchste Licht (¹).

Wie nun die Sonne den Eindruck des reinsten Feuers macht, aber die Leuchte der stillen, thauigen, kühlen Nacht ein feuchtes Licht, Strahlen eines lautern und lichten Wasserbornes auszugießen scheint, so lehrte Mani, daß zur Sonne das Element des reinen Feuers, zum Monde das Element des lautern, lebendigen Wassers gesammelt sei, und demgemäß wurde der Sonne eine specifische Einwirkung auf diejenigen Mächte der Finsterniß, die feuriger Natur seien, dem Monde eine specifische Einwirkung auf die feuchte Natur der Finsterniß zugeschrieben (²). Der Hergang jedoch der Läuterung war phantastisch, seltsam dargestellt, aber auch wieder eine solche Darstellung durch das

(¹) Contra Faustum lib. XX, c. 2: necnon et Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium. — Patrem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat. — De natura boni contra Manich. c. 44: viva anima hac occasione laxata evadit et suo purissimo aëri miscetur, ubi penitus ablutae animae adscendunt etc.

(²) De natura boni contra Manichaeos c. 44.

System geboten. Etwas Aehnliches, als bei der Weltbildung geschehen war, daß die Lichtelemente unter lockenden Bildern der Finsterniß vorgeführt wurden, um von ihr aufgenommen zu werden, mußte auch jetzt eintreten. Zwar waren die Mächte der Finsterniß schon durch den Weltbildner geordnet, ihre ungezähmte Kraft war zum Theil gebrochen worden, aber sie waren noch stark genug, das mitgetheilte Licht zu fesseln und durch eine stärkere Macht von Außen mußte gleichsam ihre einschließende Muskel- und Nervenkraft gelöst werden. Kein Mittel war hierzu wirksamer als Aufregung der Zeugungslust. Deshalb lehrte Mani (1): „der seelige Vater verstellt durch seinen unsichtbaren Wink jene seine Kräfte, die in diesem klarsten Schiffe (2) sich befinden, und läßt sie den entgegengesetzten Mächten, die in den einzelnen Himmelsregionen geordnet sind, erscheinen. Da diese aus beiderlei Geschlecht, Männern und Weibern bestehen, so heißt er die erwähnten Kräfte theils in der Gestalt von nackten Jünglingen dem entgegengesetzten Geschlecht der Weiber, theils in der Gestalt lichter Jungfrauen dem männlichen Geschlechte gegenüber erscheinen, indem er weiß, daß alle diese feindlichen Gewalten wegen ihrer angebornen, verderblichen und schmählichen Begierde sehr leicht gefangen und durch die erscheinenden herrlichen Gestalten gefesselt und also aufgelöst werden. Durch den reizenden Anblick wächst ihre Brunst und Begierde und auf diese Weise wird das Band ihrer bösen Gedanken los und die lebendige Seele, welche in ihren Gliedern festgehalten war, geht bei dieser Gelegenheit befreit heraus." — Ist nicht — zu solchen Betrachtungen wird man hier angeregt — unter selbstbewußten Wesen die Entwickelung alles Guten das Aufgehn und Erblühen des Keimes, der gottverwandt, von oben ist und nach oben dringt, angezogen durch

(1) De natura boni contra Manichaeos c. 44.

(2) Nämlich in der Sonne. Dasselbe, nur mit dem bemerkten Unterschiede, wird auch von dem Monde gelehrt.

die göttliche Offenbarung, zu welcher die Einheit in dem Unterschiede, im höchsten, persönlichsten Sinne das Band der Liebe ihn erhebt? Wie ungeläutert dann auch die sündige Natur des Menschen, in welcher verhüllt jener Lichtkeim ruht, die Offenbarung aufnehmen mag, daß sogar die Aufregung durch dieselbe ganz sündig zu sein scheint, dennoch ist es eine Einwirkung, welche dem Keime Triebkraft giebt, es ist eine Empordrängung des Keimes, der allmählig seine Bande zersprengt, die Herrschaft und das Dasein der Sünde vernichtigt. Die Entfaltung des höhern Lebens ist zugleich Hinsterben des niedern und der irdische Mensch stirbt, wenn die Psyche für die Ewigkeit reif ist. Die Natur giebt ein Abbild dieses Herganges: der sonnenhafte Keim der Blume, von der Sonne belebt, zersprengt das Saamenkorn in der Erde, und wenn die Blüthe ihren Kelch aufgeschlossen hat, ist deren erster Lebensträger längst verwest. —

Der Läuterungsproceß begann also in den obern, der Sonne und dem Monde zunächst liegenden Regionen. Von dort herab verbreitete er sich auch auf die Erde, rief den in finstrer Tiefe schmachtenden Theil der guten Seele zur Auferstehung. Denn die Lichttheile, welche von den bösen Mächten, die in den obern Regionen befestigt sind, entlassen werden, haben noch keine ganz reine Beschaffenheit, es sind ihnen noch manche Schlacken von ihrem frühern Kerker beigemischt und sie bedürfen einer Läuterung, gleichsam einer Abspühlung in der reinen Luft. Aber auch durch diese Lustration wird nur ein Theil des Lichts dazu bereitet, daß es klar zu dem erlösenden Menschensohn emporschweben kann, ein andrer Theil ist noch zu fest von der entgegengesetzten Natur eingeschlossen und wird durch seine Schwere nach unten gezogen. In den atmosphärischen Wechseln wird er der Erde zugeführt und, gemischt mit allen Bäumen, Pflanzen und Saaten, mit allem, was die Erde erzeugt, durch eine neue Wiedergeburt verkörpert ([1]). Diese Metamorphose ist aber

([1]) De natura boni contra Manichaeos c. 44.

doch nichts Anderes als eine Belebung, Befruchtung des in der Erde ruhenden, auf dem Wege der Vegetation hervortretenden Lichtkeimes, oder eine Mitwirkung, die in der Erde gegliederte böse Natur aufzulösen und das Göttliche in derselben frei zu machen. Denn durch die Kraft des Lichtes werden auch in dem Schooß der Erde die zähsten Bande der Materie aufgelockert, die eingekerkerte Seele dunstet auf und tritt in die Vegetation, deren Wurzeln und Saamen die Ausathmung der Erde einsaugen.

Die in das Gewächsreich eingedrungene Seele war vorzugsweise der leidende und gekreuzigte Jesus, einmal wohl deshalb, weil die Offenbarung des Erlösers inmitten der umfangenden bösen Natur in größter Sonnenferne, außerdem aber, weil die Gewächse in vorzüglichem Sinne das Leben und Heil der Menschen seien ([1]). Es fühlten sich die Manichäer besonders hingezogen zu der stillen Unschuld und dem Frieden, die sich in der Pflanzenwelt aussprechen. Die Speise, die sie von dort empfingen, schien ihnen ihr besseres Selbst zu beleben. Deshalb war in ihren Augen jeder Baum ein Kreuz, an dessen Stamm und ausgebreiteten Zweigen der für das Heil der Welt sich aufopfernde Jesus hing, Alles, was aus der Erde sproßte, enthielt so zu sagen seinen Leib und sein Blut, für das Leben der Welt dahingegeben. Die Katholischen wurden des Widerspruchs beschuldigt, den Genuß von dem Leibe und Blute des Erlösers auf das Brod und den Kelch des Abendmahls einzuschränken und nicht auf Alles auszudehnen, was die Erde hervorbrächte. Was die Katholischen von Jesu von Nazareth, dem im Fleische geoffenbarten Sohne Gottes lehrten, daß er sich der Welt zum Heile am Kreuze aufgeopfert habe und in den Elementen des Abendmahls selber ihnen Speise und Trank werde, das übertrugen die Manichäer auf die Natur, dem entsprechend deuteten sie auch die Kirchenlehre von der jungfräulichen Empfängniß

([1]) Contra Faustum lib. XX, c. 2.

der Maria auf die Erde, die durchdrungen von dem heiligen Geiste, oder was dasselbe, von dem Luftelemente, Jesum, den Leidenden, hervorbringe ([1]).

So nahm denn die Erlösung einen ruhigen, gleichmäßigen Fortgang: die gefangengehaltene Seele stieg aus dem Schooß der Hyle empor und erblühte und reifte zu einem reichen Licht- und Farbenleben. Aber auch die Farben, obgleich einerseits die Verkündigung der Befreiung, zeigen doch andrerseits die Beimischung oder den Anhauch der Finsterniß, sie sind gleichsam eine Morgenröthe der Auferstehung. So ist die Natur mit ihren Bäumen und Gesträuchen, ihren Gefilden, Saaten und Früchten einem großen Altare zu vergleichen, von welchem sich unaufhörlich durch Duft und Farben die freiwerdende Seele zu dem Vater alles Lichtes emporhebt. Diese Naturentwickelung war durchaus persönlich vorgestellt, die Blume war nicht minder geistigen Wesens als der Mensch. Was also in der blühenden und früchtereichen Natur der kirchlich Fromme anschaute als den Abglanz derselben göttlichen, weisheitsvollen Liebe, welche auf einer andern Stufe des Lebens im Bewußtsein sich verherrlichte, die Natur zum Symbol des Geistes ordnend, was dieser oder jener philosophische Standpunkt als den Geist begrüßt, der aufstrebe zur Persönlichkeit, das betrachteten die Manichäer als eine gleiche geistige Entfaltung wie unter den Menschen, oder vielmehr sogar als eine noch reinere, vollkommenere, weil grade die Pflanzenwelt den Eindruck der Unschuld und harmonischen Fülle darbietet ([2]).

---

([1]) Contra Faustum lib XX, c. 2. Man wird an Aussprüche der neusten Zeit erinnert, daß der kirchliche Glaube der Sphäre der religiösen Vorstellung angehöre, der es eigenthümlich sei, das individuell zu beschränken, was nur zur Allgemeinheit der Idee entlassen Wahrheit habe.

([2]) De moribus Manichaeorum c. 17: illas (arbores) perhibetis et audire voces vestras et verba intelligere et corpora motusque corporum intueri, cogitationesque denique ipsas perspicere. Quae si vera sunt, cur nihil possunt a lucis apostolo discere vel cur etiam multo facilius non possunt quam nos, cum interiora etiam mentis adspiciant?

Aber der Erlösung trat ein mächtiges Hinderniß entgegen, indem nämlich die Mächte der Finsterniß es erreichten, durch Reproduction des leiblich-seelischen Organismus vermittelst der Begattung die nach Freiheit strebende Seele immer wieder in die Fesseln der Materie zu verschlingen, weshalb auch von Seiten des Lichtreichs neue Veranstaltungen zur Erlösung nothwendig wurden. Als nämlich die Welt eingerichtet ward, wurden ja viele Mächte aus der Finsterniß männlichen sowohl wie weiblichen Geschlechts an der Himmelswölbung angeheftet. Unter diesen befanden sich auch mehrere schwangere Weiber. Diese wurden, indem jetzt der Himmel zu kreisen anfing, von Schwindel ergriffen und sie konnten ihre noch unreifen Früchte nicht mehr an sich halten. Dieselben, ebenfalls männlichen und weiblichen Geschlechts, fielen auf die Erde, blieben jedoch am Leben, wurden groß, vermischten sich und pflanzten sich fort. Weil sie sich von den Gewächsen nährten, so bannten sie viel von dem Lichte, was daran war frei zu werden, wieder tief in den Ring der Hyle und mußten durch diese Aneignung die Lichttheile, welche doch gewiß von ihren Müttern auf sie übergegangen waren und durch die Zeugung in neue Kerker der Materie gebannt wurden, noch bedeutend mehren (¹). Gegen diesen Verlust stand die Ausscheidung des Lichtes durch die Thätigkeit des animalischen Organismus weit zurück.

Während aber das bis jetzt angegebene Hinderniß der Erlösung, die Entstehung und Entwickelung des animalischen Lebens in der gemischten Welt, als eine unglückliche Zufälligkeit zu betrachten ist, so war dagegen die Erzeugung des Menschen ein absichtlicher Plan der bösen Mächte, um das Licht, welches mit Auflösung ihrer innersten Lebensbande sich von ihnen trennte, an sich zu halten. — In dem Menschen ist der Kampf des

(¹) Contra Faustum lib. VI, c. 8. Acta disp. Arch. c. 7 (Baur, das manich. Religionssystem S. 131).

Lichtes mit der Finsterniß der concentrirteste, innerlichste, darum muß hier auch die Entscheidung fallen. —

Mani gab über die Entstehung des Menschen folgenden Aufschluß (¹): als der Fürst der Finsterniß die ihm angehörigen Mächte vor dem großen, herrlichen Lichte des erhöhten Menschensohnes zittern und ihr Licht hingeben sah, habe er sich an seine ihn umgebenden Unterfürsten gewandt und sie auf das majestätisch aufsteigende Sonnenbild und dessen erschütternde Gewalt hingewiesen: wie es den Pol bewege und die meisten Mächte beben mache. Deshalb sei es billig, daß sie ihm ihr Licht übergäben; er werde dann von jenem Großen, der glorreich erschienen sei, ein Bild machen, durch welches sie insgesammt herrschen könnten, einst von der Gemeinschaft der Finsterniß befreit. — Das Böse, wenn es sich vereinzelt dem Guten unterliegen sieht, vereinigt seine Kräfte, um den Sieg desselben aufzuhalten. Aber doch steht es gemeiniglich unter der Anziehung des Guten: in sich selber bleibend, will es sich das Gute aneignen, in dem Wahne, auf diese Weise seinem unseeligen Zustande zu entkommen. — Die Unterfürsten gingen über den Vorschlag zu Rathe, lange erwogen sie ihn, endlich erachteten sie die Bewilligung der Forderung gerecht. Aber wodurch war ihre Ausführung zu bewirken? Hier war der manichäischen Phantasie der Weg sicher vorgezeichnet: die berathende Versammlung bestand aus männlichen wie aus weiblichen Mitgliedern; sie alle trieb der Oberherrscher an sich zu begatten und die aus der Begattung erzeugten und gebornen Kinder, an welche die gesammte Natur und Kraft der Eltern sich mitgetheilt und zwar als an Erstgeborne in vorzüglichem Grade sich mitgetheilt hatte, empfing der Fürst mit großer Freude als ein kostbares Geschenk und verzehrte sie, „wie es auch noch jetzt geschieht, daß die körperbildende Natur des Bösen daher Kräfte

(¹) De natura boni contra Manichaeos c. 46.

nehmend ihre Bildungen vollbringt" ([1]). Darauf, mit sehr vieler Kraft ausgerüstet, rief er seine eigne ebenbürtige Gattin zu sich und erzeugte mit ihr den Menschen. Auf den Menschen gingen alle angeeigneten Kräfte über, aber das formende Princip derselben war das eigenthümliche Wesen des Erzeugenden. So vereinigten sich denn in dem Menschen alle Kräfte des Universums, der Finsterniß, deren Herrscher nach seinem Bilde ihn erzeugt hatte, und des Lichtes in der Finsterniß — welches als der inwendige Mensch in dem äußern Menschen beschlossen war ([2]). Der Mensch war in dem Makrokosmos der Mikrokosmos, und mußte deshalb wohl ein ganz besonderer Gegenstand der göttlichen Fürsorge und Erlösung sein. In dem Menschen findet die völligste Verschmelzung der beiden Reiche statt, in ihm erreicht das Herabsinken des Lichtes in die Hyle seinen Abschluß. Aber die tiefste Erniedrigung wird zur unbezwing-

---

([1]) Et sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare, ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens — comedit. Neander erläutert diese Stelle (KG. Bd. 1, Abth. 2, S. 558): „was hier erzählt ist, wiederholt sich noch immerfort im Laufe der Natur, wenn bei der Geburt eines Menschen die wilden Kräfte der Materie, die Mächte der Finsterniß sich mit einander begattend die menschliche Natur erzeugen, in der sie alles, was sie höheren und niederen Lebens haben, zusammenmischen, in der sie die von ihnen gefangen gehaltene, nach Verflüchtigung strebende Seele der Natur zu fesseln suchen." — Baur bemerkt (S. 136): „Wie der Fürst der Finsterniß alle geistigen Kräfte, die seine Genossen besaßen und ihrem Erzeugniß mitgetheilt hatten, in sich aufnahm, um es dem von ihm erzeugten Wesen mitzutheilen, so verfährt überhaupt die Natur, oder die Hyle, das böse Princip. Wenn sie Leiber erzeugt, bildet sie ein Wesen, das von dem Erzeugenden die Kräfte desselben empfängt und in sich aufnimmt." — Mir scheint, die betreffenden Worte sollen die eben angegebene und anzugebende wilde Phantasie dadurch einleuchtender machen, daß sie darauf verweisen, wie noch immer durch Aneignung von Nahrung und Leben die hylische Natur sich zu ihren Zeugungen fähig mache.

([2]) De natura boni contra Manichaeos c. 46. Contra Faustum lib. XXIV, c. 1.

lichsten Erhöhung, die Vollendung der Negation bedingt die Vollendung der Position, der Tod das Leben.

Wie die Fürsten aus der Finsterniß vereinzelt das Licht nicht in ihrem Bereiche halten konnten, so war auch über das vereinigte böse Wesen das vereinigte Lichtwesen übermächtig. Der erste Mensch erhebt sich zum Bewußtsein seiner höhern Abkunft und Bestimmung und die bösen Mächte müssen auf neue Anschläge denken, um den Sieg des Lichtreichs abzuwehren. Sie verbieten dem Adam das Hinstreben zur Wahrheit, zur Erkenntniß des Guten und des Bösen, aber von Christus werden dem ersten Menschen über das Verbot die Augen aufgethan und der Anschlag wird vernichtigt (1). Besser gelingt ein andrer Plan: da Adam nicht nach dem Wunsch seiner Erzeuger das ihm mitgetheilte Licht in der hylischen Sphäre beschlossen hält, so soll er seine die Fesseln abstreifende Seele durch die leibliche Zeugung an neue Kerker der Materie mittheilen und die Befreiung der Seele soll ein unendlicher Weg werden. Demgemäß wird auf entsprechende Weise, wie zuvor Adam, jetzt Eva gezeugt, dem ersten Menschen zugesellt und dieser durch Anreizung seiner Sinnlichkeit zur geschlechtlichen Vermischung und zum Fall gebracht (2). Zwar blieb das Fallen nicht ohne Auferstehn zum Leben, dem Rausche der Sinnlichkeit mußte bereuende Ueberlegung folgen, dem Triumph der Hyle ein erneuertes heiligeres Leben; aber das zu Beklagende war doch geschehn, Geschlecht auf Geschlecht pflanzten sich die Menschen fort und die Erlösung wurde außer

---

(1) Contra Faustum lib. I, c. 3. De haeresibus XLVI: Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos asserunt, ut cognitionis oculos aperirent et bonum malumque dignoscerent.

(2) De haeresibus XLVI: Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset etc. Acta disp. Arch. c. 10 (Baur, S. 155): *οὕτως ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον, τὴν δὲ Εὔαν ὁμοίως ἔκτισαν, δόντες αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδάμ.*

durch die Vervielfältigung der Seelen auch dadurch noch erschwert, daß — wie denn eine fortgesetzte Mittheilung abzuschwächen pflegt — das Licht an die Nachkommen nicht in gleicher Intensivität als an den Stammvater überging ([1]).

Es fehlte nun freilich nicht durchaus an Nachkommen Adams, die ihrem Stammvater auch in dem Streben nach Heiligung nachfolgten und eben so wenig fehlte es an erweckenden Offenbarungen des Lichtreiches. Durch Engel ward den alten gerechten Männern, Henoch und Seth und andern ihnen ähnlichen das Sittengesetz mitgetheilt, welches, von jenen Männern wiederum überliefert, dem Bewußtsein der Völker als eine unveräußerliche, mahnende und warnende Stimme zur Ordnung des gemeinsamen Lebens eingeprägt wurde ([2]). Aber im Allgemeinen wurde doch der Zustand der Menschen entarteter. Das Kleinod aller Lehre, die Lehre von den beiden Substanzen, ging im Judenthum wie im Heidenthum in den Monarchianismus unter, so verloren die Menschen den reinen Begriff des Guten und das leitende Ziel, wodurch ihre Losreißung von der Hyle bedingt war. Die Lehre von dem Dualismus der Principien hatte nach der Ueberzeugung der Manichäer die wesentlichste sittliche Bedeutung. Erst durch die Einsicht, daß alles Uebel, aller Kampf, alle Leidenschaft und Zerrissenheit in der Welt von einem zweiten, Gott entgegengesetzten Urwesen ausgehe, wurde die Gottesidee von jeder unlautern Vorstellung völlig frei gemacht

---

([1]) De moribus Manich. c. 19: — — ita cum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem. Op. imperf. contra Julianum lib. III, c. 186 (Opp. tom. X, p. 1122): Jul.: sic etiam in illa ad Patritium epistola quasi de primae factum flore substantiae meliorem dicit (Manichaeus) sequutis.

([2]) Contra Faustum lib. XIX, c. 3: haec autem (disciplinae civilis praecepta communia. Contra Faustum lib. XXXII, c. 1) erant antiquitus in nationibus, olim promulgata per Enoch et Seth et ceteros eorum similes justos, quibus eadem illustres tradiderint angeli temperandae in hominibus gratia feritatis.

und dem Menschen der kräftigste Antrieb mitgetheilt, sich dem Principe, von welchem der gute Theil seiner selbst, sein eigentliches Wesen ausgegangen, zu vereinigen. Wenn der Mensch es erreicht hatte, sein ganzes leibliches Dasein als die That des bösen Princips anzusehn, so mußte er auch des Fleisches Werke von Grund aus verabscheun und rastlose Sehnsucht nach dem haben, was des Geistes ist. Aus der Verdunkelung des Dualismus, die von den Manichäern nur als das irreführendste Werk der Hyle betrachtet werden konnte, ergaben sich dann die einzelnen Verstrickungen, wodurch die Völker von den finstern Mächten dem freien, seeligen Wesen ihrer Geistesheimath entfremdet wurden. So der abergläubige und grausame Opfercultus, sowohl im Heidenthum als im Judenthum, so im Judenthum das Gesetz der Knechtschaft mit äußerlichen, den Geist nichts angehenden Geboten, gegen die Verheißung sinnlicher Belohnung, unter der Androhung sinnlicher Bestrafung den Menschen in Sklaverei, von dem Aufstreben zu seiner wahren Bestimmung fern haltend (1), so ebenfalls im Judenthum die besonderen Lebensführungen der Häupter und Lehrer über das jüdische Volk, von den Manichäern als fortgehende Manifestationen des bösen Princips gedeutet (2). Das ganze alte Testament, mit Ausnahme weniger Stellen, in denen Rückklänge jenes in alter Zeit den Menschen überlieferten Sittengesetzes vernehmbar wären, wurde von dem Manichäismus als eine Urkunde von dem Wirken des bösen Princips in der Menschheit angesehen (3).

---

(1) Contra epistolam Manichaei c. 12: si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifesto cognoscere, numquam corruptioni et morti subjacerent. Contra Faustum lib. XX, c. 1—5; lib. XXXII, c. 7; lib. IV, c. 1; VI, 1; XV, 1; XVIII, 2; XIX, 1 6.

(2) Contra Faustum lib. XXII, c. 1—6.

(3) Lib. contra Adimantum Manichaei discipulum (Opp. tom. VIII, p. 111—150).

Es bedurfte daher einer außerordentlichen Einwirkung und Offenbarung aus dem Lichtreiche, um das verdunkelte Gottesbewußtsein der Menschen wieder kräftig anzuregen, die Fesseln, welche die Finsterniß immer enger um die Seelen zog, zu zersprengen. Zu dem Ende war es erforderlich, daß der erlösende Christus, des Menschen Sohn, der in Sonne und Mond zur Läuterung der Lichtseele vermittelst der Vegetation gewirkt hatte und wirkte und durch seine Engel den Frommen in der Vorzeit das Sittengesetz kund gethan hatte, sich selbst unter den Menschen in dem Bilde einer menschlichen Persönlichkeit offenbarte. Wirklich die menschliche Natur sich aneignen, auf dem Wege der Geburt in den Kreis dieses irdischen Lebens eintreten konnte Christus nach dem manichäischen Systeme nicht. — Der erlösen sollte, wäre dann ja selbst unrein geworden. Einmal mußte das Licht, zur Materie herabgelassen, den Leiden und der Verbannung unterworfen werden, das zweite Mal, wenn es zur siegreichen Befreiung der leidenden und verbannten Seelen zur Erde sich herabließ, mußte es, über jedes Andringen der Hyle triumphirend, auf dem Gebiet derselben sich offenbaren. — Es war also ein Schein der Leiblichkeit, mit welchem der Erlöser, unter den Menschen auftretend, sich umgeben hatte [1]. Von der Lebenskraft der göttlichen Traurigkeit, der Beseeligung und Heiligung, welche der Kirche daraus zuströmte, daß der Sohn Gottes sich selbst erniedrigt habe, die menschliche Natur anzunehmen, ja sich in der menschlichen Natur erniedrigt habe bis zum Tode am Kreuz, von dieser unendlichen Offenbarung der göttlichen Liebe und Heiligkeit, der unvergleichbarsten Macht, den Trotz des menschlichen Herzens zu brechen und das Bild Gottes in dem Menschen wieder zu erleuchten mit der Liebe und Sehnsucht zu dem, der auch seinen eingebornen Sohn in das

---

[1] Z. B. in dem Briefe des Secundinus die Worte: desine utero claudere Christum, ne ipse rursum utero concludaris (Opp. tom. VIII, p. 522).

Fleisch sandte, um das Verlorne wieder zu suchen, von diesem eigenthümlichen, mystischen Heimwehzuge, wenn Gott, in der menschlichen Natur durch seinen Sohn offenbart, zu sich ruft, von dieser That Gottes, die ein eben so hohes Mysterium für den menschlichen Verstand als das wonnevollste Verständniß für den Glauben ist, von dieser göttlichen That der Erlösung, dem Lebenspunkt der Kirche, konnten die Manichäer nichts verstehen. Die Erscheinung des Erlösers, nämlich des Sonnengeistes auf Erden, hat in dem manichäischen Systeme keine Nothwendigkeit. Ausgehend davon, daß der Jesus, welchen die Evangelien verkündigen und die Kirche lehrt, — wenn gleich in sehr abweichender Weise von dem Kirchenglauben, — der Erlöser sei, kann der Manichäismus wohl eine gewisse Vorstellung erwecken, daß sich der Erlöser in menschlicher Form den Menschen habe offenbaren müssen, aber doch eigentlich der Einwendung nichts entgegensetzen, daß durch rein innerliche Erleuchtung dasselbe Ziel erreicht wäre.

Die erlösende Thätigkeit nämlich des zur Erde herniedergekommenen Christus besteht nach der Ansicht des Manichäismus durchaus in seinen Belehrungen, vor allem darin, daß er den strengen Dualismus der Ursubstanzen wieder zum Bewußtsein brachte ([1]), dann aber auch darin, daß er — was im Sinne der Manichäer als die ethische Auslegung des Dualismus zu betrachten ist — jene dem Bewußtsein der Völker eingeschriebenen sittlichen Gebote, die ersten Zügel der menschlichen Rohheit, die Bedingungen für die Entwickelung des bürgerlichen Lebens, auf ihren innersten und höchsten Ausdruck zurückführte, von der äußerlichen Form auf die bewegende Seele zurückwies und diejenigen Lehren aussprach, welche der erkannte Dualismus fordert,

---

([1]) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7: his igitur exceptis credimus cetera (Novi Testamenti), praecipue crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera, tum praecepta salutaria ejus, tum parabolas cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum discretionem ipsius esse non venit in dubium.

deren Summe ist, alles Irdische gegen das Himmelreich aufzugeben ([1]). Zwar priesen die Manichäer auch die segensreiche Bedeutung der Kreuzigung Christi, welche nach ihren Ansichten kein wirkliches Leiden, sondern nur ein Symbol sein konnte ([2]). Aber nach der näher angegebenen Bedeutung, daß sie ein Symbol des Leidens sei, welchem die an der Materie haftende Seele unterliege ([3]), — also ein objectives Zeichen, auf welches hinschauend jeder den Schmerz seiner innersten Wunden fühlen, jedoch auch deshalb um so kräftiger die Reizungen der Hyle überwinden müsse — wird sie doch der nüchternen Erwägung überflüssig erscheinen, da ein jeder Baum, nicht das Symbol der leidenden Seele, sondern wirklich das Leiden der Seele darstellend, der menschlichen Betrachtung einen kräftigern Schmerz der eignen innern Wunden erwecken müßte. Die Gedenkfeier des symbolischen Leidens Christi wurde auch von den Manichäern sehr kalt begangen, während die Feier ihrer Erinnerung an den Tod Mani's überaus festlich war, und als den Grund dieses Verhältnisses gaben sie an: das Leiden Christi sei nur ein scheinbares, das Leiden Mani's ein wirkliches Leiden gewesen ([4]).

In einer zwiefachen Hinsicht bedurfte noch die Herabkunft Christi zur Erlösung einer Vervollständigung: einmal deshalb, weil der Erlöser sich bei der Kundmachung des Dualismus im Ganzen der symbolischen, parabolischen Form bedient hatte ([5]) — was demnach für den damaligen Standpunkt der Menschheit nothwendig gewesen sein mußte, — zweitens aber deshalb, weil die Offenbarung Christi bald wieder durch Einflüsse des Juden-

([1]) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7; lib. V, c. 1—3.

([2]) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7.

([3]) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7.

([4]) Contra epistolam Manichaei c. 8: respondebatur: Christum — non pertulisse sed finxisse passionem.

([5]) Dualismus setzen wir hier gleich mit dualischem System. Contra Faustum lib. XXXII, c. 7; lib. XV, c. 5: cum tibi praecipue Manichaeus laudari non ob aliud soleat, nisi quod remotis figurarum integumentis ipse tibi veritatem nudam et propriam loqueretur.

thums verdunkelt ward, indem Männer aus dem Judenthume das alte Testament mit dem neuen ausgleichen wollten ([1]). Die katholische Kirche war nach manichäischer Ansicht eine Gemeinschaft solcher Halbchristen ([2]). Zwar hatte unter den Aposteln des Erlösers namentlich der Apostel Paulus des Herrn Lehre als ein echter Jünger ausgelegt, die paulinischen Entwickelungen in Betreff des jüdischen Gesetzes, der durch die Briefe des Heidenapostels hindurchgehende Parallelismus des Geistes und des Fleisches wurde von den Manichäern nach ihrem System gedeutet ([3]), aber auch schon in die Urkunden, auf denen die katholische Kirche ruhte, sei das böse Princip durch das Judenthum vielfach eingedrungen ([4]). Der jüdische und heidnische Monarchianismus wurde die Culmination der Kirchenlehre ([5]), die widersinnigsten Vorstellungen wurden als die wichtigsten Glaubensartikel eingeschärft ([6]), das kirchliche Leben wurde verunstaltet ([7]). Hieraus begründete sich die Ueberzeugung der Manichäer, daß ein Reformator der Kirche habe auftreten müssen und hieraus ergiebt es sich, was nach ihrem Sinne der Reformator zu vollbringen gehabt habe. Er mußte erstens die Wahrheit aus ihrer bildlichen, parabolischen Hülle zur begriffsgemäßesten Form erheben und dadurch die Möglichkeit einer nochmaligen Einmischung der Finsterniß in das Licht entfernen. Von den Manichäern wurde dieses besonders von ihrem Stifter gerühmt, „daß er die göttlichen von den vorzeitigen Lehrern bildlich

([1]) Contra Faustum lib. XXX, c. 3.

([2]) Contra Faustum lib. I, c. 2: Semi-Christiani.

([3]) Contra Faustum lib. XI, c. 1: Faustus dixit: Apostolum accipis? Et maxime. Contra Faustum lib. XIX, c. 2; lib. XXIV, c. 1. De actis cum Felice Manichaeo lib. II, c. 2.

([4]) Contra Faustum lib. XXXIII, c. 3: multa a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius cum ejus fide non congruant. Contra Faustum lib. XI, c. 1.

([5]) Contra Faustum lib. XX, c. 1—5.

([6]) Namentlich die Lehren von der Geburt und dem Tode des Erlösers. Contra Faustum lib. III, c. 1; lib. XXVI, c. 1—3.

([7]) Contra Faustum lib. V, c. 1—4.

ausgedrückten Geheimnisse als der zuletzt Erscheinende entwickelt und nachgewiesen habe und eben deshalb werde auch nach ihm kein Lehrer von Gott mehr gesendet werden, weil er nichts allegorisch und figürlich gesagt, sondern sowohl dergleichen Aussprüche der frühern Lehrer aufgeschlossen, als auch seine eignen Lehren unumwunden und unzweideutig aufgezeigt habe" ([1]). „Jene vorzeitigen Lehrer, setzten die Manichäer hinzu, hätten auch in dem Bewußtsein, daß ein Ausleger alles dessen, was sie gethan und geredet, nach ihnen kommen werde, die Wahrheit in Gleichnissen und Bildern dargestellt" ([2]).

Aber wie die geistige Wahrheit oder Unwahrheit auch im Leben ihre Offenbarung hat, wie nach der Ansicht der Manichäer durch die Entstellung der Wahrheit in der Kirche ebenfalls das kirchliche Leben entstellt war, so erforderte auch das manichäische Lehrsystem, um unter den Menschen wirklich ein durchdringendes Element zu werden, eine entsprechende Lebensgemeinschaft, vermittelst welcher die Erlösung zu ihrem Ziele geführt würde. Auch die Hinüberleitung der Wahrheit ins Leben, die Gründung einer manichäischen Kirche, welche die katholische Kirche wieder durchsäuern und die rechte Heilanstalt für die Welt werden sollte, muß nach der Ansicht der Manichäer dem Mani zugeschrieben werden. Mani wollte sich nicht über Christum stellen. Aus dem Zusammenhange seines Systems erhellt es, daß er sich nur ansehen konnte als ein von dem Sonnengeiste zur Vollendung der Wahrheit besonders auserwähltes und erleuchtetes Organ. Er nannte sich in dieser Hinsicht einen Apostel Jesu Christi ([3]) und bezog auf sich die Verheißungen von dem Paraklet, welchen der Herr den Seinen, sie in alle Wahrheit zu leiten, vom Vater senden werde ([4]).

---

([1]) Contra epistolam Manichaei c. 23.
([2]) Contra Faustum lib. XV, c. 6.
([3]) Contra epistolam Manichaei c. 6.
([4]) Liber de utilitate credendi (Opp. tom. VIII, p. 49), c. 3. De actis cum Felice Manichaeo lib. I, c. 9. Contra Faustum lib. XIX, c. 22.

Die manichäische Kirche spaltete sich naturgemäß in zwei Theile, deren einer aber nur im weitern oder uneigentlichen Sinne den Namen manichäischer Kirche verdient. Denn die ihm Angehörigen hatten Mani's Verkündigung noch nicht zu einem lebendigen Eigenthum gewonnen, sie lebten noch mit Bewußtsein in vielen Werken der Finsterniß, die Mysterien und eigentlichen Gottesdienste des Manichäismus blieben ihnen verborgen und mit Einem Worte, sie waren noch keine Gemeinde von Erlösten und Kindern Gottes, was doch die katholische Kirche ungeachtet ihres Unterscheidens zwischen Geistlichen und Laien allen ihren Gliedern zusprach. Alle waren Glieder Eines Leibes unter Einem Haupte, allen waren dieselben göttlichen Geheimnisse vertraut und auf alle strömte in den verschiedenen Sphären ihres Lebens aus derselben Quelle dieselbe Kraft der Heiligung, durch die jedes menschlich-natürliche Verhältniß und jeder bürgerliche Beruf der Verklärung fähig war. Die Manichäer jener Klasse wurden Zuhörende, Auditoren genannt, auch wohl Katechumenen [1] und die letztere Benennung bezeichnet am deutlichsten ihr Verhältniß zu der eigentlichen manichäischen Gemeinschaft. Aehnlich wie diejenigen, die in der katholischen Kirche noch auf die Taufe vorbereitet wurden, waren sie in die manichäische Kirche noch nicht eingetreten, aber wegen ihrer Annäherung an dieselbe ward ihnen, wenn sie auch zu der höhern zweiten Klasse nicht übergehn wollten, dennoch verheißen, daß sie nach ihrem Tode entweder vermittelst der Seelenwanderung unter die Mitglieder dieser Klasse aufgenommen, oder, in das vegetative Leben übergegangen, zu ihr in eine solche Beziehung kommen sollten, wodurch ihnen die schnellste Erlösung geschenkt würde [2]. Sie wohnten den Gebetsversammlungen bei [3] und es wurden ihnen

---

(1) De moribus ecclesiae catholicae c. 35 (Opp. tom. I, p. 716). Contra litteras Petiliani lib. III, c. 17 (Opp. tom. IX, p. 307).

(2) De haeresibus XLVI. Contra Faustum lib. V, c. 10.

(3) Contra epistolam Manichaei c. 3.

die Schriften Mani's gelesen und ausgelegt ([1]). Uebrigens war ihnen keine im Staate erlaubte Lebensweise, kein Beruf oder Erwerb untersagt ([2]). Sie waren aber für das Bestehen der zweiten Klasse eine nothwendige Basis.

Diese zweite Klasse mit dem Namen der Auserwählten, Eklekten, war die echte Jüngerschaft Mani's, das auserkorne heilige Priesterthum ([3]), obgleich noch äußerlich von dem Leibe und von den irdischen Dingen nicht befreit, doch innerlich von der Gemeinschaft der Finsterniß frei gemacht, eine Streiterschaar des Lichtes, um die Erlösung der gefangen gehaltenen Seele zu vollenden. Kein Eklekt durfte ehelich werden. Wie hätte er, dessen Seele von der Finsterniß frei geworden nun die Bestimmung hatte zur Erlösung auch andrer Seelen zu wirken, sich durch sinnliche Lust wieder in den Dienst der Finsterniß begeben und durch Zeugung in neue Kerker die Seele einschließen dürfen? Aber auch der nächste Zusammenhang der Abstammung, der zugleich zu einem so innigen Band der Liebe geordnet ist, war für den auserwählten Manichäer aufgehoben, und wie sich aus dem Zusammenhange des manichäischen Systems zeigt, gewiß nicht in dem Sinne, in welchem es Christus von den Seinen forderte, daß sie auch Vater und Mutter, Brüder und Schwestern und Kinder verlassen sollten um seines Namens willen. Zwar pflegten es die Manichäer auszusprechen, daß eben von ihnen diese Forderung erfüllt sei ([4]). Auch einen irdischen Erwerb sollte der Eklekt eben so wenig haben, als ein irdisches Eigen-

---

([1]) Contra epistolam Manichaei c. 5: ipsa enim (epistola fundamenti) nobis illo tempore miseris quando lecta est, illuminati dicebamur a vobis.

([2]) De moribus ecclesiae catholicae c. 35. Contra Faustum lib. XXI, c. 23.

([3]) Contra Faustum lib. XXX, c. 1: neque enim justa haec nunc vestra sententia est, ut nos quidem, qui solum in plebe sacerdotale hominum genus censeamus a carnibus abstinere debere, daemoniorum doctrinae videamur vobis assectatores.

([4]) Contra Faustum lib. V, c. 1.

thum besitzen ([1]); es war ja beides nicht ohne Gemeinschaft mit der Finsterniß und Verletzung des Lichtes möglich. Hierbei äußerte das manichäische System einen auffallenden Einfluß und Gegensatz gegen das unbefangene Gefühl, welchem kaum eine andere Beschäftigung so schuldlos erscheint als das friedliche Tagewerk des Landmannes. Die Manichäer dagegen erklärten, daß es besser sei, zu wuchern, als den Boden zu beackern und abzuernten, denn nach ihrer Meinung war jeder Zug der Pflugschaar, jeder Schnitt der Sichel, jedes Brechen einer Frucht Wunde und Todesschmerz für „das Kreuz des Lichtes," welches durch die ganze Natur in der Verbreitung der guten Seele ausgespannt worden ([2]). Die hinsinkende Aehre gab ihnen die Vorstellung einer aushauchenden Seele, der Saft, der aus dem Fruchthalter einer abgebrochenen Feige träufelte, erschien ihnen als ein Weinen des Baumes über die Zertrennung seines Lebens ([3]). Und wenn denn auch dieses Verwunden des Naturlebens als ein Mittel, die Seele frei zu machen, angesehen werden durfte, ähnlich wie durch den irdischen Tod die Seelen der Auserwählten sich dem Kerker der Materie entrissen, so hielten sie es doch für Frevel, in die Triebkraft der Natur einzuschneiden und sie konnten sich dabei auf die Worte des Apostels Paulus beziehn, daß deren Verdammniß recht sei, welche sprächen, man möge Böses thun, damit Gutes komme. Die Existenz der Elekten war daher von der Existenz der Auditoren ganz abhängig, ihre Beschäftigungen bestanden darin,

([1]) De moribus ecclesiae catholicae c. 35: Quid calumniamini, quod fideles procreare filios et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant?

([2]) Enarratio in Psalmum CXL, §. 12 (Opp. tom. IV, p. 1569): Qui enim in usuram, inquiunt, dat pecuniam, non laedit crucem luminis, qui autem agricola est, multum laedit crucem luminis.

([3]) Confess. lib. III, c. 10: et quid agebam, cum irridebam eos (Prophetas), nisi ut irriderer abs te, sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare cum decerpitur et matrem ejus arborem lacrymis lacteis?

die Gottesdienste ihrer Lehre auszuüben, die Auditoren zu unterrichten und zu leiten und Knaben — wohl gewiß zu dem Standpunkte der Eklekten — heranzubilden ([1]). Da sie in einer Weise, die mit der Hierarchie der Kirche Aehnlichkeit hatte, hierarchisch gegliedert waren, so ergaben sich für die einzelnen Klassen eigenthümliche Functionen ([2]). In Speise und Trank sollten sie das ascetisch-strengste Leben führen. Animalische Nahrungsmittel, weder Fleisch noch Milch noch Eier, durften sie nicht nehmen, in welcher Hinsicht der bedeutendste Grund war, daß der Genuß solcher, durch die unreine geschlechtliche Vermischung hervorgebrachten Erzeugnisse dem auserwählten Geschlecht des Lichtreiches zur Entweihung gereiche ([3]). Nur von vegetabilischen Stoffen, unter denen sie aber den Wein als die Galle der Fürsten aus der Finsterniß verabscheuten ([4]), durften sie sich nähren und ihnen diese Nahrungsmittel darzubieten war eine heilige Pflicht der Auditoren, welche überhaupt die Verpflichtung hatten, mit allem Ihrigen, Haus, Eigenthum und Familie ihren priesterlichen Häuptern sich dienstbar zu erzeigen ([5]). Die Darbringung von Früchten, Gemüsen und anderen Nahrungsstoffen aus dem Gewächsreiche war die dargebrachte Bitte, daß doch die Auserwählten Gottes sich dazu herablassen möchten, durch das Verdienstliche ihres Empfangens die durch die Auditoren geschehene Verletzung und Entweihung des Naturlebens zu entsündigen ([6]);

---

([1]) De moribus Manichaeorum c. 16.

([2]) Ex electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem ipsorum, episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam ceteri tantummodo electi vocantur: de haeresibus XLVI.

([3]) De moribus Manichaeorum c. 16.

([4]) De moribus Manichaeorum c. 16.

([5]) Contra Faustum lib. V, c. 10: Quid autem fallitis Auditores vestros, qui cum suis uxoribus et filiis et familiis et domibus et agris vobis serviunt..?

([6]) De haeresibus XLVI. Contra Faustum lib. VI, c. 4.

die Erfüllung der Bitte war die Ausübung eines frommen Werkes eben so sehr in Beziehung auf die dargebrachten Gaben als in Beziehung auf die Darbringenden. Denn durch den von sühnenden und erlösenden Gebeten begleiteten Genuß der Speisen durch die erwählten Heiligen wurde die Lichtseele in dem Genossenen schnell ausgeschieden und ihrer Heimath zugesandt (¹). Dies war aber ein Ersatz sowohl dafür, daß die Auditoren, die Gewächse einerntend, zu den Leiden des Kreuzes Jesu hinzugefügt hatten, als auch dafür, daß sie durch ihren Genuß jener Speisen die Seele, die schon ihre Flügel gleichsam zum Licht entfaltet hatte, in den festern Kerker des Leibes zurückbannten. Nichts von den Darbringungen durfte ungeläutert zurückgelassen werden. Wenn daher dieselben so reichlich ausfielen, daß sie nicht alle von den Elekten genossen werden konnten, so war die Auskunft von diesen getroffen, den Ueberrest von den Knaben unter ihrer Leitung aufzehren zu lassen (²).

Das geweihte Leben der Elekten wurde durch drei Signacula, des Mundes, der Hände und der Brust symbolisirt (³). Der Mund bezeichnete die Sinne und die Vermögen des Hauptes gleichsam als deren Aus- und Eingangspunkt, und das Signaculum des Mundes bedeutete demnach, daß das Haupt des wahren Manichäers vor allem Unheiligen und Gemeinen versiegelt sei. Namentlich war es ein Symbol, daß aus dem Munde des erwählten Manichäers keine Lästerung gehe und daß in seinen Mund keine unreine Speise eingehe. Das Signaculum der Hände, die Bezeichnung, daß die Hände der Auserwählten von jeder unrechten That rein wären, symbolisirte es vorzugsweise, daß an den Händen der Elekten keine Verletzung des Naturlebens haften dürfe. Das Signaculum der Brust

---

(¹) Enarratio in Psalmum CXL, §. 12: nos, inquiunt, orationibus et psalmis nostris purgamus inde vitam, quae est in illo pane, et mittimus illam ad thesauros coelorum.

(²) De moribus Manichaeorum c. 16.

(³) De moribus Manichaeorum c. 10.

war das Symbol, daß der einst zwar verlorene, nun aber wiedergewonnene Sohn des Lichtreiches von geschlechtlicher Lust unberührt bleibe (¹).

Die Aussaat des Lichtes in die Materie war in den Eklekten zu einer Schaar von Schnittern auferstanden, welche reiche Garben zum Himmelreiche einbrachten. Durch den frommen Genuß ihrer Nahrung erwarben sie der himmlischen Heimath viele Lichttheile wieder, und durch ihre Wirksamkeit wurde fort und fort aus den Menschen eine Anzahl zur Erlösung vorbereitet, so daß aus dieser Anzahl theils ihre eigne Schaar eine stete Ergänzung zu erwarten hatte, — wenn nicht schon in dem gegenwärtigen Leben der Auditoren, doch jedenfalls in ihrer nächsten Incarnation —, theils die Uebrigen und zwar die am meisten Reinen in ihrer Metamorphose zu solchen Früchten wurden, die durch Genuß der Eklekten nach dem kürzesten Kampfe zur Lichtheimath zurückkehrten. Die erlösten Seelen, nach oben schwebend, wurden noch in dem Elemente der reinen Luft von einigem Ansatze des Irdischen abgeklärt, zuletzt aber der unmittelbarsten Einwirkung Christi des Erlösers hingegeben, indem sie nach einander von seinen beiden Potenzen aufgenommen und also in das Reich ihres Vaters eingeführt wurden (²). Durch das feuchte Licht der Nacht, in dem Elemente des lautern Wassers empfingen sie, so zu sagen, die Wassertaufe und nach dieser Weihe wurden sie an das Licht des Tages, das Element des reinen Feuers zur Empfangung der letzten Feuer- und Geistestaufe überliefert. Die Mondwechsel wurden dieser Phantasie gemäß gedeutet. Der sich füllende Mond war das goldene zur Erde hin ergossene Eimer, um die aufsteigenden Seelen in sich zu schöpfen, aber der abnehmende Mond dagegen das zur Sonne

(¹) De moribus Manichaeorum c. 10—19.

(²) Ad inquisitiones Januarii lib. II, c. 4 (Opp. tom. II, p. 130): hinc ergo impleri lunam dicunt, cum eadem pars Dei, magnis laboribus — purgata, — redditur Deo. — Repleri vero per mensem dimidium et alio dimidio in solem refundi.

hin ergossene Eimer, die eingeschöpften Seelen an diese ausströmend. Oder nach der Anschauung Mani's: es war der Mond das eine von den beiden leuchtenden Himmelsschiffen, welche die Seelen einnahmen, um sie in den Ruhehafen ihres Vaterlandes einzuführen ([1]).

Durch den gesammten Läuterungsproceß, durch die Triebkraft der Gewächse und die Thätigkeit des animalischen Lebens unter dem Einflusse der Sonne und des Mondes, durch den Erlöser und durch die manichäische Kirche wurde zwar ein großer Theil der aus dem Lichtreiche entäußerten Seele wieder in dasselbe zurückgeführt, denn auch in Betreff derer, welche sich in ihrem gegenwärtigen Leben der Wahrheit widersetzten, war die Aussicht gegeben, daß sie durch vergeltende Metempsychosen zur Buße gebracht werden könnten. Für einen Theil der nichterlösten Seelen blieb endlich noch der letzte Weltbrand, nachdem die welterhaltenden Kräfte von dem Lichtreiche zurückgenommen worden und nun die Ordnung der Elemente zu einem Feuerstrom zusammenbrach, als ein Mittel übrig, die umfassenden Bande zu zerreißen und die Pforten der Kerker aufzuthun ([2]). Aber ganz vollständig, lehrten die Manichäer, würde doch die Wiederbringung nicht geschehen. Eine Anzahl von Seelen, die dauernd das Wesen ihrer Lichtnatur verleugnet und freiwillig die Erlösung von sich abgewiesen hätten, blieben auch zur Strafe von den Wonnen ihrer Heimath ausgeschlossen und erhielten an denselben keinen Antheil ([3]). Nachdem die Hyle durch die letzte

---

([1]) De natura boni contra Manich. c. 44: suo purissimo aëri miscetur (viva anima), ubi penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.

([2]) Contra Faustum lib. II, c. 5: ut — si mundo stante solvi et purgari non potuerint (reliquiae Christi), jam illo igne ultimo, quo ipse mundus ardebit, solvantur atque purgentur.

([3]) De Genesi ad litteram lib. XI, c. 13 (Opp. tom. III, pars I, pag. 281): ipsius Dei substantiam dicunt primo necessitate et post inexpiabiliter voluntate corruptam atque perversam. — Evodius de fide

Verbrennung zu einer furchtbaren, kugelartigen Masse, im Innern die bösen Mächte beschließend, zusammengesunken sei, würden die abtrünnigen Kinder Gottes, oder würde Gottes eignes abtrünniges Wesen zur Bewachung jener Masse dienen, damit gleichsam aus dem niedergebrannten Krater des ungeheuren Vulcans keine neuen Eruptionen erfolgten, damit kein Angriff den Frieden der seeligen Aeonen hinfort unterbrechen könnte. In gewisser Hinsicht daher erscheinen sogar diejenigen Seelen, die sich nicht zu ihrem Vater zurückrufen ließen, als Sieger über die Finsterniß, wenngleich an deren Bösartigkeit und Unseeligkeit Theil habend. Aber eine traurige Herrschaft im Vergleich zu den Gütern, welche ihnen vor der Weltschöpfung zu eigen gewesen, welche sie zwar zuerst hatten verlassen müssen, dann aber freiwillig von sich gestoßen und in deren Wiederaneignung ihre vormaligen Mitgenossen in der Trübsal endlich beseeligt waren ohne Ende.

Aber hier drängt sich eine Frage auf. Die Manichäer behaupteten ja, daß bei ihnen allein die Wahrheit unverfälscht und unzweideutig zu finden sei. Durch den Stifter ihrer Gemeinschaft, sagten sie, sei das Stückwerk abethan und das Vollkommene erschienen, die Wahrheit nach ihrer höchsten Form offenbart worden. Deshalb war es auch nicht mehr des Manichäers Sache zu glauben, sondern zu wissen. Der Weg vom Glauben zum Wissen, welchen die Kirche verkündigte, wurde von den Manichäern verachtet und verhöhnt: ein solches Glauben sei ein blindes Zufahren; dagegen ruhe der wahre Glaube auf Gründen der Vernunft (¹). Wahrheit, Wissenschaft, Ver-

---

contra Manich. c. 5 (Opp. tom. VIII append. p. 26): in epist. fund. sic dicit (Manichaeus) de illis animabus, quae mundi amore errare se a priore lucida sua natura passae sunt: — — non poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam adhiberi.

(¹) De utilitate credendi c. 9. profitentur — —, sed ita, ut eis, quos illectant, rationem se de obscurissimis rebus polliceantur reddi-

nunft — diese Worte waren immer in ihrem Munde und ihre Verheißungen ([1]). Wenn die Kirche nach den Worten des Erlösers: „seelig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" — die vollkommene Erkenntniß Gottes als eine Hoffnung und einen Lohn des ewigen Lebens vorhielt, verhießen die Manichäer sie schon in dem gegenwärtigen Leben mitzutheilen ([2]). Das Wort einer neusten Philosophie, welches dem kirchlichen Glauben den Vertrag auffündigt: „wir lassen ihnen den Glauben, so lassen sie uns die Philosophie," ist ein Nachhall von diesen Worten des Manichäerbischofs Faustus: „wenn du dieses — seelig sind, die nicht sehen und doch glauben — deshalb gesagt wähnst, damit wir ohne Vernunft und Urtheil glauben mögen, so sei du seelig in deiner Sinnlosigkeit, ich werde mich damit begnügen, in meiner Vernünftigkeit seelig genannt zu sein" ([3]).

Aber wie war es nur möglich, daß ein System, welches mit einem solchen Anspruch auf Wahrheit und Wissenschaftlichkeit auftrat und sich dabei in so phantastischen Anschauungen bewegte, daß an allen Orten schneidende Widersprüche auftauchen, Ansichten sich darstellen, die jedem unbefangenen Blicke als Einbildungen erscheinen müssen, doch so tief in die Kirche eindringen konnte? Freilich, es ist nicht zu leugnen, es weht

turos, eoque catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur ut credant; se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur.

([1]) Confess. lib. III, c. 6: dicebant, veritas et veritas, et multum eam dicebant. — De utilitate credendi c. 6: falsa pollicitatio rationis. c. 14: primum quaerendum ab his, ubi sit ratio, quam pollicebantur, ubi objurgatio temeritatis, ubi praesumtio scientiae? — De mor. Manich. c. 17: magni pollicitatores rationis atque veritatis.

([2]) De moribus eccles. catholicae c. 25: aeterna vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium.

([3]) Contra Faustum lib. XVI, c. 8.

durch das manichäische System eine tiefe, das Gemüth rührende Sehnsucht nach Erlösung, ein tiefer Zug nach dem Frieden, der nicht von dieser Welt ist; es ist in ihm das Weh der Menschenbrust und des Menschenlebens laut geworden, diese Bedingung, auch das Anhauchen des ewigen Friedens zu empfinden; es ist in ihm eine innige Sympathie mit der Natur, die Natur ist Zeichensprache des Geistes und eine Geistesstufe selber, durch Thaten die Verkündigerin des Fernseins von der Heimath und des Wiederkehrens zu ihr, in tausendfachem Leben nach der Freiheit der Kinder Gottes aufseufzend, aber auch mit unendlichen Frühlings-Tönen, Farben und Düften des wiederaufgehenden Friedens dem Menschen die beglückende Gegenwärtigkeit einer Gotteswelt empfinden lassend und durch sinnvolle Symbole seinen Pilgerweg und sein Ziel ihm vorhaltend. Es sind dieses lichte Seiten des manichäischen Systems, dieses Sehnen und Hauchen der Erlösung, dieses Nahesein der Natur; aber unvergleichbar köstlicher ward es doch durch die Kirche mitgetheilt, welche die eigne Schuld als den Grund der Entfernung von Gott bekennen und die ganze Natur als das Werk seiner Heiligkeit und Güte preisen lehrte. Denn das ist doch die innige, rechte Sehnsucht des Schmerzes und der Liebe nach der Gemeinschaft mit Gott, welche auf dem Bewußtsein der Sünde ruht; das die rechte Wonne der Erlösung, wenn der so Umkehrende das Vaterhaus wieder offen sieht; das die rechte Einigung des menschlichen Geistes mit der Natur, nicht wenn diese betrachtet wird als ganz desselben Wesens mit dem Geiste oder gar als eine besonders hohe Entwickelung desselben, sondern wenn sie betrachtet wird als die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte auf der Lebensstufe, die zur Persönlichkeit hinstrebt, als eine Hieroglyphik des Geistes, geschrieben von dem Finger des Allmächtigen, deshalb eine Führerin für das menschliche Selbstbewußtsein, sich seine innerlichen Züge zu entziffern, ein tausendfaches Loblied zu dem Schöpfer auf dieser Stufe des dahinwallenden, nicht in sich selbst reflectirten Lebens

und ein süßer, tröstender und erhebender Zuspruch für das Gemüth, daß auf diesen Wiegengesang seiner selbst horcht; das ist das rechte Mitweh des menschlichen Herzens mit dem Schmerze, der auch durch die Natur geht, wenn in demselben wegen des Bandes zwischen dem Menschen und der Natur eine bittre Frucht der menschlichen Sünde angeschaut wird.

Die Manichäer suchten ihre Lehre durch das neue Testament zu begründen, sie mithin als die wahrhafte Auslegung der Lehre Christi darzustellen. Die in dem neuen Testamente einander gegenüberstehenden Parallelen von dem Reiche Gottes und von der Welt, von dem aus Gott Sein und dem aus der Welt Sein, von dem Geiste und dem Fleische, die Gleichnißreden des Herrn von der guten Aussaat und dem Unkraute, von den guten Früchten des guten Baumes und den argen Früchten des argen Baumes wurden von ihnen auf ihre Lehre von den beiden Substanzen übertragen ([1]). Aber wie viel Widersprechendes aus der heiligen Schrift mußte dabei außer Acht gelassen werden und wie einfach ergab sich die Deutung jener Gegensätze und Reden gemäß der Kirchenlehre! Die Manichäer endlich, indem sie sich darauf beriefen, daß sie allen irdischen Gütern abgesagt hätten, um ihr Leben ganz dem Reiche Gottes zu weihn, und nun, die wenigen Auserwählten, von der Welt gehaßt und verfolgt würden, deuteten auf sich die Seeligpreisungen derjenigen durch den Erlöser, die Alles um seines Namens willen hingäben und erduldeten ([2]). Aber sollte dies für sie zeugen als für die heilige Gemeinschaft, in welcher der Geist und das Wort des Herrn ihre Wohnung hätten, so durfte doch auch die Kirche auf die Verfolgungen hinweisen, wodurch sie gekräftigt, auf das Märtyrerblut, wodurch sie genährt worden,

---

([1]) De duabus animabus contra Manich. c. 7 (Opp. tom. VIII, p. 81). — De actis cum Felice Manich. lib. II, c. 2. — De sermone Domini in monte sec. Matth. lib. II, c. 24 (Opp. tom. III, pars 2, p. 232).

([2]) Contra Faustum lib. V, c. 1—3. — De moribus Manich. c. 19.

auf ihre frommen Vereine, in denen auf dem unmittelbarsten Wege dem Reiche Gottes nachgetrachtet ward, und auf ihre Einsiedler in den Wüsten und auf den Bergen, die aber auch in der Einsamkeit weithin von dem Frieden Gottes predigten. So weit daher diejenige Frömmigkeit, welche so viel als möglich dem Irdischen entsagend sich zu Gott hinwendete, eine reine war, nämlich sich nicht der von dem Manichäismus verkannten Wahrheit widersetzte, daß auch in dem Irdischen, was von Gott geschaffen sei, der Schöpfer verherrlicht werden könnte, hatte sie auch ihre Pflegestätte in der Kirche, und die Manichäer wußten es recht wohl, daß sie sich durch Berufung auf ihr Leben keineswegs als die allein echten Jünger Christi bezeugen könnten. Wenn sie auch, so lange dies ohne Widerspruch anging, der katholischen Kirche Uebertretung der Gebote des Erlösers, wodurch eben die erschlaffte Menge angelockt würde ([1]), zum Vorwurfe machten, so hatten sie dagegen, wenn sie auf die von dem Irdischen entäußerte Frömmigkeit in der Kirche, gleichsam auf das jungfräuliche Element in derselben, hingewiesen wurden, die Antwort bereit: „auch die Mauleselin ist eine Jungfrau" ([2]). Genug alles hier Erwähnte, was in dem Manichäismus für das christlich-fromme Gemüth bewegend scheinen möchte, mußte sich so leicht als Irrthum darstellen, oder hatte in seiner Verirrung nur einen so unvollkommenen Widerschein des wirklich in der Kirche Leuchtenden, daß es wohl im Zusammenhange mit einer anderen, mächtigen Einwirkung des Systems solche, die doch schon die Segnungen der Kirche erfahren hatten, blenden konnte, aber durch sich selber nicht fähig war, sie der mütterlichen Trägerin ihres geistigen Lebens zu entfremden.

---

([1]) Contra Faustum lib. V, c. 2: nec immerito plebs ad te confluit, a me refugit, nesciens utique, quia regnum Dei non sit in verbo sed in virtute.

([2]) De moribus Manich. c. 13: soletis et vos, cum catholicarum vobis virginum multitudo praedicatur, dicere: etiam mula virgo est.

Die wesentlichste Stärke der Manichäer gegenüber der Kirche bestand in ihrer Polemik. Ihre Verstandesschärfe, an den kirchlichen Ueberzeugungen scheinbare Widersinnigkeiten und Widersprüche aufzudecken, war so groß, daß sie sich in dieser Hinsicht den neuesten destructiven Kritikern als völlig Ebenbürtige zugesellen, und bei gar manchen im Geiste Unmündigen und deshalb durch das Blendwerk der manichäischen Dialektik Eingeschüchterten, dabei durch den christlichen Schein des manichäischen Systems Beruhigten den Glauben erwecken konnten, solche überlegene Geister, die mit solcher Selbstgewißheit niederrissen, was als Wahrheit von aller Welt vernommen würde, müßten wohl die Wissenschaft, welche sie von sich verkündigten, auch in der That inne haben. Jene Unmündigen erwogen es nicht, daß es nach den Worten des Augustinus zweierlei sei, zu fragen und zu wissen ([1]). Und gewiß mancher, welchem es sich sonst nicht verborgen hätte, daß es auch über die manichäische Lehre viel zu fragen gäbe, wurde von der Einsetzung in dieses glänzende dialektische Erbe so übernommen, daß er als erkannte Wahrheit zu besitzen wähnte, was nur vermöge eines rohen Glaubens angeeignet war. Auf ihre dialektische Schlagfertigkeit waren die Manichäer auch besonders stolz; daß ebenfalls die Kirche ihren Glauben zu entwickeln und zu begründen strebe, bespotteten sie als einen unglücklichen Versuch, fremde Waffen handhaben zu wollen, solche Waffen, deren sicheren Gebrauch sie von sich selbst rühmten ([2]).

In der einleitenden Betrachtung zum manichäischen Systeme ist schon die Dialektik, mit der es den kirchlichen Monotheismus bekämpfte, erwähnt worden. Die orthodoxe Lehre von der Person Christi, dem in wahrhafter menschlicher Natur von der Ge-

---

([1]) De duabus animabus contra Manichaeos, c. 8: quasi vero interrogare sit scire.

([2]) Contra Faustum lib. XXVI, c. 2: et hoc quidem nunc a nobis ita responsum sit, quia vobis placet argumentari et arma tentatis aliena, dialectice disputare volentes.

burt an bis zum Kreuze geoffenbarten eingebornen Sohne Gottes wurde von den Kirchlichen selbst zu sehr als ein zwar dem Glauben innig vertrautes, aber der Anschauung des zukünftigen Lebens vorbehaltenes Mysterium betrachtet, als daß die Verstandesargumente der Manichäer gegen diese Lehre die Katholischen hätten in Verwunderung und Bestürzung setzen können. Aber die Kirche hatte für ihren Glauben nicht allein den subjectiven Grund des selbstgewissen Gefühls, welches das vom Worte noch nicht vollständig Erfaßte innerlich als eine Kraft des Lebens birgt, sondern sie wies hin auf die objective Bestätigung durch die heilige Schrift. Und dies überhaupt in Betreff aller ihrer Lehren. Der Herr selbst hätte es also verkündet, die Apostel hätten es gelehrt, die Propheten hätten es geweissagt. So war die heilige Schrift für die Kirche ein mütterlicher Boden, in den sie eingesenkt auch ihre Zweifel senkte und in dessen Umschirmung sie während ihres Reifwerdens sicher ruhte. Daher war es auch ein Hauptbestreben der Manichäer, der Kirche die Schrift zu entreißen, und in ihren Angriffen auf dieselbe entwickelten sie am meisten ihre Dialektik.

Von der heiligen Schrift war wieder besonders das alte Testament der Gegenstand ihrer Angriffe und Verhöhnungen. „Weil ihre Augen nicht durchaus zur Erforschung, sondern zur Anfeindung der Schrift angespannt waren, oder weil sie mit einem feindlichen Gemüthe die Schrift lasen, weil sie nicht forschten, um zu wissen, sondern was sie nicht wußten, zu wissen wähnten“ (1), deshalb erschien ihnen das alte Testament als ein Buch voll der gröbsten Widersprüche gegen das neue Testament und unter dem Schein vorgeblicher göttlicher Offenbarung als eine fortgehende Blasphemie gegen Gott und eine große Verstrickung der Menschen in mancherlei geisteswidrige Satzungen. Die Polemik gegen das alte Testament wurde unter den Mani-

(1) Contra Adimantum Manichaei discipulum c. 16. — Contra Faustum lib. XVI, c. 14.

chäern zuerst besonders ausgebildet durch den Adimantus, einen unmittelbaren Schüler Mani's ([1]). Er schrieb ein Buch, in welchem er eine Reihe von Widersprüchen zwischen dem alten und neuen Testamente hinstellen wollte ([2]). Der Anfang der Genesis, hieß es unter anderm in diesem Buche, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe, widerspreche dem Anfange des Evangeliums Johannis, nach welchem die Welt durch den Herrn Christum geschaffen sei. Die Worte der Genesis, daß Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken geruht habe, widersprächen jenen Worten des Herrn, daß der Vater bis jetzt wirke. Die Erzählung der Genesis, daß Gott dem ersten Menschen das Weib zur Gefährtin gegeben habe, weil es nicht gut für den Menschen sei, allein zu sein, widerspreche der evangelischen Verheißung, daß jeder, der ein Haus oder Weib, oder Eltern, oder Brüder, oder Söhne um des Himmelreiches willen verlassen habe, hundertmal so viel in dieser Zeit empfangen werde und in der zukünftigen Welt das ewige Leben. Die Worte der Genesis: laßt uns den Menschen machen zu unserm Bilde und Gleichniß, widersprächen den Worten des Herrn an die Juden: ihr seid von eurem Vater, dem Teufel. Das Gebot des Exodus: ehre Vater und Mutter, widerspreche jenem Gebote des Herrn im Evangelio: laß die Todten ihre Todten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes. Die Bezeugung Gottes in dem alten Testamente, daß er ein eifernder Gott sei, die Sünden der Väter, die ihn gehaßt hätten, an den Kindern im dritten und vierten Gliede heimsuchend, stehe in Widerspruch mit der Forderung des Erlösers: seid barmherzig gleichwie euer himmlischer Vater, der seine Sonne aufgehn läßt über Gute und Böse. Ebenso sei dem alttestamentlichen Worte: Aug um Auge, Zahn um Zahn, dieses Gebot

---

([1]) Contra adversarium legis et Proph. lib. II, c. 12, in fine.
([2]) Zu vergl. contra Adimantum Manichaei discipulum (Opp. tom. VIII, p. 111—150).

des Evangeliums entgegengesetzt: ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstrebt dem Bösen, sondern wenn dich jemand auf eine Wange geschlagen hat, dem biete die andere auch dar. Alle die Stellen des alten Testaments, in denen gesagt werde, daß Gott mit den Menschen geredet habe und ihnen erschienen sei, würden widerlegt durch jene Worte des Evangeliums: niemand hat jemals Gott gesehn als der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, derselbe hat uns von ihm verkündigt, und durch jene Worte des Herrn an die Juden: ihr habt weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehn und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnend, denn ihr glaubet dem nicht, den er gesandt hat. Die Worte des Deuteronomiums: aber nach aller Lust deiner Seele schlachte und iß Fleisch, widersprächen den Worten des Evangeliums: hütet euch, daß eure Herzen nicht beschwert werden mit Fressen und Saufen und mit Sorgen der Nahrung, ebenso den Worten des Apostels Paulus: es ist nicht gut, Fleisch zu essen und Wein zu trinken, und: ihr könnt nicht an des Herrn Tische Theil haben und an dem Tische der Dämonen. Den Geboten des Leviticus, die reinen Speisen von den unreinen zu unterscheiden, stehe die Belehrung Christi entgegen, daß den Menschen nicht verunreinige, was zum Munde eingehe, sondern was zum Munde ausgehe. Die Vorschriften der Sabbathsfeier und der Beschneidung würden verworfen durch die Worte Christi: wehe euch Schriftgelehrten und Pharisäern, ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, daß ihr einen Judengenossen machet, und wenn er es geworden ist, so ist er ein Kind der Hölle, viel mehr als ihr es seid. Auch durch die Belehrung des Apostels, daß die Beschneidung nichts sei, sondern die Bewahrung der Gebote Gottes, auch durch seinen Wunsch: möchten sie doch von euch abgeschnitten werden, die euch verwirren, und durch seinen Vorwurf: ihr haltet Tage und Zeiten, ich fürchte euer, daß ich nicht vielleicht umsonst an euch gearbeitet habe, würden jene Vorschriften widerlegt. Dem Befehle Gottes im alten Testamente, daß die

Juden auf ihrem Zuge ins gelobte Land alle kanaanitischen Völker vertilgen sollten, widerspreche das Gebot des Evangeliums: liebet eure Feinde u. s. w. Der alttestamentlichen Verheißung: wenn du hören wirst auf die Stimme des Herrn deines Gottes, wirst du gesegnet sein auf deinem Acker, gesegnet auf deiner Wiese, gesegnet wird sein die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Landes und die Frucht deiner Thiere, widerstreite die Forderung des Erlösers, daß wer ihm folgen wolle, sich selbst verleugnen und sein Kreuz auf sich nehmen müsse. Der alttestamentlichen Verheißung zeitlicher Schätze stehe entgegen die Seeligpreisung des Evangeliums: seelig sind die im Geiste Armen, denn das Himmelreich ist ihr, und der Weheruf: wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin. Die Worte des Amos: geschieht wohl ein Uebel in der Stadt, das der Herr nicht thut? und die Worte des Jesaias: ich bin der Herr, der Frieden giebt und Uebel schafft, seien der Gegensatz zu jenen Worten des neuen Testamentes: ein guter Baum bringt gute Früchte, aber ein arger Baum bringt arge Früchte, oder zu jenen Worten: seelig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen. Die Schilderung des Propheten Jesaias, daß er den Herrn gesehen habe auf einem sehr hohen Thron sitzen, umgeben von Seraphim, welche das dreimal heilig der Herr Gott Zebaoth ausgesprochen, widerspreche der Doxologie des Apostels: dem unsichtbaren Könige der Aeonen sei Ehre und Preis in Ewigkeit.

Diese vermeintlichen Widersprüche sollten gegen das alte Testament fast eben so viele Vorwürfe der Gotteslästerung sein; indem sie es bezweckten, der Kirche das alte Testament als Weissagung und Bestätigung ihres Glaubens zu entreißen, sollten sie zugleich gegen dasselbe Verachtung und Abscheu wirken.

Der namhafteste Nachfolger des Adimantus in dieser Dialektik gegen die Kirche war der Manichäerbischof Faustus von Mileve ([1]),

---

([1]) Von diesem Faustus wird noch viel die Rede sein. Ueber sein

ein älterer Zeitgenosse des Augustinus. Vielleicht, daß er in Betreff des alten Testaments nicht allein die Dialektik seines Vorgängers weiter ausführte, sondern auch mit Umsicht etwas veränderte. In den Antithesen des Adimantus ist der dialektische Fanatismus so weit getrieben, daß nicht nur das wissenschaftliche Gewissen bei der vergleichenden Schriftforschung, sondern auch das erste sittliche Bewußtsein, sogar das: ehre Vater und Mutter — verleugnet worden, damit nur das alte Testament verdrängt werde. In der polemischen Schrift des Faustus ([1]) ist eine dreifache Theilung des Gesetzes angegeben: das vollkommene Gesetz des Geistes oder der Wahrheit, durch den Erlöser mitgetheilt, das eigenthümlich jüdische Gesetz der Sünde und des Todes, und ein mittleres Gesetz des elementaren, allen Völkern eingeprägten sittlichen Bewußtseins, als der erste Zügel für die menschliche Roheit und die nothwendige Bedingung für Staatenvereine von frommen Männern in der Vorzeit kundgemacht ([2]). Spuren von dieser Uroffenbarung erkannte Faustus auch in dem alten Testamente an, und wie dieselbe also in das Gewebe der Unwahrheit hineingezogen und durch dieses verdeckt sei, so wollte Faustus es auch nicht verneinen, daß Abraham und die übrigen von den Juden gepriesenen Stammväter, ebenfalls Moses und die Propheten auserwählte Männer Gottes gewesen sein könnten. Nur daß in diesem Falle ihrem Leben und Wirken von jüdischen Schriftstellern arge Lügen angedichtet wären. Nach dem Faustus besteht für das alte Testament dieses Dilemma: entweder das alte Testament enthält im Ganzen

---

Verhältniß zum Adimantus sind diese seine Worte zu vergleichen: (contra Faustum lib. I, c. 2) satis superque in lucem jam traductis erroribus, ac Judaicae superstitionis simul et Semi-Christianorum abunde detecta fallacia, a doctissimo scilicet et solo nobis post beatum patrem nostrum Manichaeum studendo Adimanto etc.

([1]) Diese Schrift ist aufgenommen in das Widerlegungswerk des Augustinus: contra Faustum Manichaeum libri XXXIII (Opp. tom. VIII, p. 183 — 470).

([2]) Contra Faustum lib. XIX, c. 2 — 4.

wirkliche Geschichte, und dann ist es eine Geschichte von der Gefangennehmung der Menschen unter die Tyrannei des Bösen, oder es ist zum großen Theil Erdichtung und in so fern ebenfalls ein Beweis von der Macht des Bösen in der Welt ([1]).

In der Schrift des Faustus ist aber auch die manichäische Dialektik gegen das alte Testament auf das neue Testament übertragen. Durch die leichteste Nachweisung war ja das neue Testament im alten und das alte Testament im neuen aufzuzeigen, mithin für den Zweck der Manichäer nichts gewonnen, so lange sie das neue Testament nicht angreifen wollten; aber ihre Polemik gegen das neue Testament war auch eine nothwendige Folge ihrer Polemik gegen das alte Testament. Wie die Schrift des Faustus zeigt, bestand jene im Wesentlichen in einer vergleichenden Kritik, scheinbare Widersprüche oder historische Undenkbarkeiten wurden herausgestellt und dann in Betreff der Briefe entweder gefolgert, daß man in ihnen verschiedene Standpunkte ihrer Verfasser, den noch ungeläuterten, judaisirenden und den echtchristlichen unterscheiden müsse, oder daß die echten Schriften der Apostel durch spätere Zusätze judaistischer Halbchristen verfälscht seien ([2]). Die Evangelien wurden mit Beziehung auf ihre Ueberschriften angesehen als Werke namenloser, durch das Judenthum beschränkter Männer, welche unter apostolischem Ansehen, an das von den Aposteln Verkündigte sich anschließend, ihre Ansichten zu verbreiten gesucht hätten ([3]). Es erweckt eigene Gedanken, wenn man die Kritik des Faustus gegen das neue Testament durchgeht und sich dabei an Erscheinungen aus der neuesten Zeit erinnert. Ein paar Beispiele der manichäischen neutestamentlichen Kritik nach der Schrift des Faustus mögen diesen Abschnitt schließen.

---

([1]) Contra Faustum lib. XXII, c. 1—6.

([2]) Contra Faustum lib. XI, c. 1; lib. XXXI, c. 1—3.

([3]) Lib. XXXII, c. 2; lib. XXXIII, c. 3. Die Apostelgeschichte wurde von den Manichäern durchaus verworfen. Ueber den Grund der Verwerfung zu vergl.: de utilitate credendi c. 3.

Faustus läßt an sich von einem Katholischen die Frage richten, ob er die menschliche Geburt des Sohnes Gottes annehme, und antwortet (¹): „lange habe ich mich zu überreden gesucht, daß Gott geboren sei, aber besonders an dem Widerspruche zweier Evangelisten, welche seine Genealogie schreiben, des Matthäus und Lucas Anstoß nehmend, schwankte ich, wem von beiden ich beistimmen sollte. Denn da ich kein Seher bin, so erkannte ich die Möglichkeit, daß grade der, von dem ich meinte, er lüge, das Wahre sagen möchte. Deshalb ließ ich ihren unsäglichen, für mich nicht zu vermittelnden Zwiespalt auf sich beruhn und wandte mich zum Johannes und Marcus, nicht ungleichmäßig von zweien zu zweien und von Evangelisten zu Trägern desselben Namens. Und nicht ohne Grund ließ ich mir den Anfang dieser zusagen, da sie weder David noch Maria noch Joseph einführen, sondern Johannes sagt von Christo, daß das Wort im Anfange und bei Gott und Gott das Wort gewesen sei, Marcus aber beginnt: das Evangelium von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, gleichsam als beschuldigte er den Matthäus, anstatt Sohn Gottes Sohn Davids gesetzt zu haben. Sie müßten denn zwei verschiedene Jesus verkündigt haben. Das also ist der Grund, warum ich nicht glaube, daß Christus geboren sei. Bist du es aber im Stande, mir meinen Anstoß zu nehmen, so mach', daß sie übereinstimmen, obgleich es auch dann ungeziemend sein würde, zu glauben, daß Gott und der Gott der Christen aus Mutterleibe geboren sei." An einer etwas spätern Stelle fügt Faustus in Beziehung auf dieselbe Frage hinzu (²): „viele Gründe habe ich, weshalb ich nicht an die Genealogie Jesu glaube, aber vornämlich diesen, daß er selbst es niemals sagt, daß er einen Vater oder ein Geschlecht auf der Erde habe, sondern im Gegentheil, daß er nicht von dieser Welt sei, daß er aus Gott als seinem Vater hervorgegangen, daß er vom Himmel herabgekommen sei, daß die allein seine

(¹) Lib. III, c. 1. (²) Lib. VII, c. 1.

Mutter und seine Brüder wären, welche den Willen thäten seines Vaters im Himmel. Außerdem scheinen diejenigen, die ihm diese Genealogie beilegen, ihn nicht einmal sogleich nach der Geburt gekannt zu haben, so daß man glauben möchte, sie hätten von ihm geschrieben, was sie mit eignen Augen gesehen hätten. Sondern erst als er herangewachsen und in reifem Alter war, wurden sie ihm verbunden — wenn anders denen, die göttlichen Wesens sind, ohne Lästerung ein bestimmtes Alter beigemessen werden kann. Da man nun bei jedem Zeugnisse zu fragen pflegt, ob es jemand gehört oder gesehen habe, jene aber weder berichten, daß sie von ihm selber seine Geschlechtsreihe oder daß er überhaupt geboren sei, gehört hätten, noch berichten, daß sie es mit ihren Augen gesehn — weil sie lange Zeit nachher, nach der Taufe, mit ihm bekannt wurden, so erscheint es mir und jedem vernünftig Urtheilenden eben so abgeschmackt jenes zu glauben, als wenn jemand einen blinden und tauben Zeugen vor Gericht rufen wollte." An einer andern Stelle (¹) bildet Faustus die Scene einer Disputation zwischen einem Katholischen und einem Manichäer über den Streitpunkt, daß man den Wandel der Patriarchen in Ehren halten müsse, und läßt den Katholischen auf die Worte Christi sich berufen, daß viele vom Morgen und vom Abend kommen und mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreiche sitzen würden. Der Manichäer erwiedert darauf: „fern sei es von uns, irgend einen Sterblichen zu beneiden, den Gott vielleicht mit seiner Erbarmung angeblickt und vom Verderben zum Heil zurückgeführt hat. Aber wahrlich, das behaupten wir, daß dieses der Gnade des Erbarmers zuzuschreiben sei, nicht der Würdigkeit dessen, der wegen seines Lebens Vorwürfe verdient. Und deshalb mögen die Stammväter der Juden, wenn das Zeugniß Christi, das ihr über sie vorbringt, gewiß ist — wiewohl sie nach dem Berichte ihres Urenkels Moses, oder wer sonst der Verfasser der

(¹) Lib. XXXIII, c. 1—4.

sogenannten Genesis ist, auf das Lasterhafteste gelebt haben —, sie mögen nun schon im Himmelreiche sich befinden, an einem Orte, den sie niemals geglaubt oder gehofft haben, wie es aus ihren Schriften erhellt. Darüber jedoch, ob jener Ausspruch wirklich von Christo gethan sei, macht uns die Abweichung der Evangelisten von einander schwankend und ungewiß. Denn obgleich zwei Evangelisten, Matthäus und Lucas, von einem gewissen Centurio erzählen, dessen Knabe damals krank gewesen und von dem Jesus gesagt, er habe einen solchen Glauben in Israel nicht gefunden, so berichtet doch allein Matthäus jenen weitern Ausspruch Christi. Lucas thut hier des Abraham, Isaak und Jacob keine Erwähnung. Wollte jemand sagen, er habe es deshalb übergangen, weil es schon hinlänglich vom Matthäus berichtet sei, weshalb berichtet er denn die Begebenheit mit dem Centurio und seinem Knaben, die uns gleichfalls hinlänglich durch die Bedächtigkeit des Matthäus überliefert gewesen wäre. Aber sie ist falsch. Denn in Betreff der Beschwörung an Jesum, daß er kommen möge, sagt Matthäus: der Centurio selbst habe um die Heilung des Knaben gebeten, Lucas aber: er habe die Aeltesten der Juden zu ihm gesandt(1). Ganz jedoch verschweigt Lucas jenen angeblichen Ausspruch Christi nicht, vermuthlich weil er es sich überlegte, daß derselbe doch echt sein könnte. Aber er verändert die Stelle und fügt sie an eine ganz andere Veranlassung (Luc. 13, 24—30). Weil es also nicht ausgemacht werden kann, bei welcher Gelegenheit jenes Wort gesprochen wurde, so steht nichts der Annahme entgegen, es sei gar nicht gesprochen worden. Wie ihr nun wollt, uns ist dieses Capitel nicht im Wege. Denn ist es echt, so wird Christi Erbarmung und Güte darin dargestellt, ist es unecht, so fällt

---

(1) So sehr auch dieses Hin- und Herfahren in den Evangelien an eine neuste eitle und absprechende Kritik erinnert, so ist man doch dem Faustus die Genugthuung schuldig, daß seine Polemik vor jener elendesten kritischen Ausgeburt unsrer Tage weit den Vorzug verdiene.

es auf die Verfasser. Wir sind bei beidem in Sicherheit, wie immer."

Wir kehren jetzt zum Augustinus zurück.

---

# Drittes Capitel.

## Der Uebertritt des Augustinus zum Manichäismus in Carthago, nochmaliger Blick auf seine Studien daselbst, seine Heimkehr nach Thagaste, sein Leben in seiner Vaterstadt als Lehrer der Rhetorik und seine Rückkehr nach Carthago.

Als Augustinus, von jenem mächtigen Zuge zur Wahrheit hingenommen, diese aus der heiligen Schrift zu schöpfen gesucht hatte, als er aber aus der Schrift, weil er noch nicht mit einem geistlich armen Gemüthe, sondern mit hochmüthigem Verlangen nach Erkenntniß ihre Blätter aufschlug, die Wahrheit sich nicht hatte aneignen können und seinen Blick unmuthig abwandte, kam er in Bekanntschaft mit Manichäern, und nicht leicht konnten sie für ihre Lockungen eine so große Empfänglichkeit vorfinden. Das Wort Wahrheit, dieses Wort, das mit solcher Inbrunst von ihm eingesogen wurde, war in ihrem Munde (1) und enthielt schon die ausdrücklich von ihnen gegebene, oft wiederholte Verheißung, daß von ihnen die Wahrheit mitgetheilt werden könnte (2). Welche Anziehungskraft für einen Jüngling, der stolzen Geistes nach der Wahrheit fragte! (3).

---

(1) Confess. lib. III, c. 6: et dicebant: veritas et veritas, et multum eam dicebant mihi.

(2) De mor. Manich. c. 17: magni pollicitatores rationis atque veritatis.

(3) De utilitate credendi c. 1: quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum

Bei ihren Verheißungen kam der Name Gottes, der Name Christi und der Name des heiligen Geistes und Trösters nicht von ihren Lippen ([1]). Von diesen Namen, von dem Namen des Erlösers, dem gleichsam mit der Muttermilch eingetrunkenen ([2]), konnte Augustinus die Wahrheit nicht getrennt denken; welches Vertrauen mußte ihm daher zu den Manichäern eingeflößt werden, weil in ihren Reden stets diese Namen wiederholt wurden! Er sollte ja nichts von dem verlieren, was ihn aus den Tagen seiner Kindheit als die Stimme der ewigen Liebe anhauchte, sondern darin gegründet werden. Aber er sollte von allem, was er in urtheilslosem Glauben jener Stimme zugerechnet hatte und was doch von derselben ganz verschieden war, jetzt befreit werden. Denn seine manichäischen Bekannten säumten nicht, seine Abneigung gegen die heilige Schrift zum schroffen Gegensatze auszubilden und sich dabei als solche Vertreter der Rechte der Vernunft und Wahrheit und als solche Dialektiker zu zeigen, daß der verblendete Jüngling die Wahrheit sicher bei ihnen voraussetzte.

Indem Augustinus wohl nicht unerwähnt ließ, wie er in der Schrift, die von der Kirche als das Heilspanier des Glaubens erhoben ward, keine Befriedigung gefunden habe, machten es die Manichäer der katholischen Kirche zum Vorwurfe, daß sie von den zu ihr Kommenden sogleich fordere, sie sollten glauben. Es würden die Armen einem fürchterlichen Autoritätsjoche unterworfen und durch Aberglauben in Schrecken gesetzt, da doch der Glaube nur aus Vernunftgründen, aus der Entwickelung der Wahrheit selbst hervorgehn könnte. Bei den Manichäern

---

in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus, qualem me tunc illi invenerunt. Ueberhaupt ist über den Uebertritt des Augustinus zum Manichäismus namentlich die Schrift de utilitate credendi mit Confess. lib. III, c. 6—11 zu vergleichen.

([1]) Confess. lib. III, c. 6: haec nomina omnia non recedebant de ore eorum.

([2]) Confess. lib. III, c. 4.

dagegen würde allein durch die klar dargelegte Wahrheit zum Glauben genöthigt, durch einfache, lautere Gründe zu Gott hingeführt, jeder Irrthum weggenommen ([1]). Hätte Augustinus an diesen Verheißungen zweifeln wollen, welche sich ihm schon dadurch empfahlen, daß sie das Selbstbewußtsein und die Freiheit des Geistes so herausstellten? Die Manichäer gaben ihm ja auch, ihre Polemik gegen die Schrift und Kirchenlehre entwickelnd, die unzweideutigsten Beweise von einer alle Vorurtheile durchdringenden, wie also auch nicht in die Wahrheit eingeweihten Vernünftigkeit. Sie legten ihm ihre Cardinalfrage nach dem Ursprunge des Bösen vor ([2]). Wollte er antworten, wie es die Kirche lehrte: durch den Abfall des Menschen oder eines Engels, so hatten sie sogleich die Gegenfragen: wenn vom Menschen, woher der Mensch? wenn von einem Engel, woher der Engel? Und wußte er hierauf nur mit dem Bekenntniß der Kirche von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, zu erwiedern, so schien sich wie durch eine unauflösliche Kette der Ursprung des Bösen auf Gott zurückzuwinden ([3]).

Wie im sittlichen so auch im speculativen Bewußtsein erwachen oft plötzlich Gegensätze, die mit unendlicher Beängstigung den Menschen nach Vermittlung und Versöhnung ringen lassen, und, damit er nur von der innern Qual befreit werde, ihn fast besinnungslos einer sich grade anbietenden Verheißung zuwerfen,

---

([1]) De utilitate credendi ad Honoratum c. 1: nosti enim, Honorate, non aliam ob caussam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem — homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate.

([2]) Quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, unde malum; Confess. lib. III, c. 7. De utilitate credendi c. 18.

([3]) De duabus animabus contra Manichaeos, c. 8.

ohne daß er das Verheißende gekannt und aus innerlichem Zuge das Geschenk des Friedens von demselben gehofft hätte. So wurde Luther, als unter einem plötzlichen Todesschrecken seine Sünde der Heiligkeit Gottes gegenüber sich ihm darstellte, in ein Kloster getrieben, und so wurde Augustinus, als dieser Stachel, daß Gott zufolge der Kirchenlehre der Urheber des Bösen sei, in sein Denken gedrückt war, gequält und erschöpft eine Beute der Manichäer ([1]), indem er durch ihren Dualismus die Wiederherstellung seines gestörten Gottesbewußtseins zu gewinnen wähnte.

Aber die Fragen nach dem Ursprunge des Bösen waren doch nur ein Theil der Dialektik, wodurch die Manichäer den frommen Glauben des Augustinus auflösten. Sie verbanden mit jenen Fragen ihre gewöhnliche Polemik gegen das alte Testament. Mit Beziehung auf die alttestamentliche Erzählung, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde geschaffen habe, fragten sie: ob Gott durch eine körperliche Gestalt begrenzt sei? ob er Haare und Nägel habe? Dann gingen sie über zu den Erzählungen des alten Testaments von den Männern, welche nach der Bezeugung der heiligen Schrift die Auserwählten Gottes, die ersten Träger seiner Offenbarungen und die mächtigsten Entwickelungspunkte seines Reiches gewesen waren, eiferten und höhnten gegen deren Leben. Sie fragten, ob man — wie es ja allerdings in bedingter Weise von der Schrift und Kirche geschah — solche für Gerechte halten könnte, die zu gleicher Zeit viele Weiber gehabt, Menschen getödtet und Thieropfer gebracht hätten? Sie machten der alttestamentlichen Theologie in ethischer Hinsicht noch directere Vorwürfe, indem sie darauf hinwiesen, daß Gott nach dem alten Testamente sein Reich auf

---

([1]) De libero arbitrio lib. I, c. 2: Evod.: dic mihi unde male faciamus? Aug.: Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit et fatigatum in haereticos impulit atque dejecit.

ein Stückchen Erde eingeschränkt, seine Werke bereut, seine Versprechungen nicht erfüllt habe ([1]). Dieses und Aehnliches aus der Schrift, ohne Zweifel auch aus dem neuen Testamente ([2]), setzten sie mit großer Polemik auseinander und ließen es, indem hierdurch der Vorwurf blinden Glaubens oder blasphemischer Lehre auf die Kirche zurückfiel, gewiß auch an Bekämpfung und Bespottung der specifisch-kirchlichen Dogmen nicht fehlen.

Augustinus hatte nicht die Entwickelung, um die Gebrechen dieser Angriffe einzusehn und sie aus des Denkens Tiefe zu überwinden. Er hatte an ihnen vielmehr die Auslegung des damaligen Trachtens in seinem eigenen Denken, das den Zug nach Gott zwar keineswegs verloren, aber doch verborgen hatte unter dem Hochmuthe des selbstgefälligen Jünglingsalters. So wurde ihm die Kirche sammt ihrem goldnen Leuchter, der Schrift, entfremdet. Er wähnte, daß von den Katholischen Gott eine menschenähnliche Gestalt beigelegt werde ([3]). Diese Vorstellung aber, das unendliche göttliche Wesen an eine endliche, beschränkte Form gebunden, hatte für ihn etwas so Furchtbares, daß sie schon allein ausgereicht hätte, ihn von der Kirche abzuwenden ([4]).

---

([1]) Confess. lib. III, c. 7: quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues, et utrum justi existimandi essent, qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus. — De utilitate credendi c. 18: neque Deus mali auctor est nec umquam eum quidquam fecisse poenituit, nec ullius commotionis animi tempestate turbatur, nec terrae particula regnum ejus est, nulla flagitia vel scelera probat aut imperat, nunquam mentitur. Haec enim atque hujusmodi nos movebant, cum ea magnis invectionibus quaterent etc.

([2]) Sermo LI de concord. Matth. et Luc., c. 5 (Opp. tom. V, p. 285)

([3]) Confess. lib. VI, c. 3: ubi vero etiam comperi, ad imaginem tuam hominem a te factum a spiritalibus filiis tuis non sic intelligi, ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent, — gaudens erubui, non me tot annos adversos catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse.

([4]) De moribus eccles catholicae, c. 10.

die unmittelbaren im alten Testamente berichteten göttlichen Offenbarungen verachtete er als Weibermährchen und bildete sich, sie als Erdichtungen ausscheidend, über die gotterwählten Väter, Führer und Lehrer des jüdischen Volkes eine von Tadeln erfüllte natürliche Geschichte ([1]).

Diese Umstimmung und Abkehr von der Kirche, weil so lange in ihm vorbereitet, war das Werk weniger Tage ([2]). Er hatte nun die bisherigen Stützpunkte seines geistigen Lebens von sich entlassen und mußte sich anfangs bei seiner Abneigung gegen das Negative und bei seinem Durste nach Wahrheit sehr verödet fühlen. Wie der Schiffbrüchige, um nicht den bodenlosen Wogen hingegeben zu werden, sich an einer vorüberschwimmenden Planke anklammert, so bedurfte es auch Augustinus sich anzuklammern, um den Schwerpunkt seines Geistes wieder zu gewinnen. Auch von dieser Seite daher wurde er dem Manichäismus zugeführt. Denn woher durfte er so zuversichtlich hoffen die Wahrheit zu empfangen als dorther, von wannen ihm, wie er meinte, die Augen für die Wahrheit geöffnet worden, wo ihm die Aneignung der Wahrheit verheißen ward, wo ihm die Namen entgegentönten, welche ihm als ein Kindheitssegen geblieben waren und ohne welche er kein Vertrauen zu einer Verheißung der Wahrheit hätte fassen können, wohin ihm die Versöhnung winkte, die seinem von der Frage nach dem Ursprunge des Bösen geängsteten Geiste und zerstörten Gottesbewußtsein aus dem Dualismus zu quellen schien? Dort schien ihm auch ein geweihtes Leben die Verheißung und den Besitz der Wahrheit zu bestätigen. Denn er deutet es an, daß ebenfalls die Ascetik der Manichäer, vermöge welcher sie sich im Gegensatz zu der großen Gemeinschaft der Kirche für die wenigen

([1]) De utilitate credendi c. 1. — Confess. lib. III, c. 7.

([2]) De duabus animabus contra Manich. c. 1: multa erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis religionis verissimae semina mihi a pueritia salubriter insita — ex animo pellerentur.

auf dem engen Wege Wandelnden ausgaben und welche sie ihm zu rühmen schwerlich unterlassen hatten, auf ihn einen bestechenden Einfluß geäußert haben (¹). So trat er denn ein in die Klasse der Auditoren.

Wenige mögen zu den Füßen jener großen Verheißer der Wissenschaft mit so großer Hingebung gesessen haben, als damals Augustinus, so vertrauensvoll, in die Wahrheit eingeweiht zu werden und so bereitwillig, das Mitgetheilte als Wahrheit aufzunehmen (²). Aber freilich bei einem Augustinus konnte selbst eine solche Hingebung nicht den Mangel gründlicher Nachweisung ersetzen. Sein Geist war zu klar, als daß er nicht hätte unterscheiden sollen, was wirklich eine Erfüllung der in dem Denken angelegten Wahrheit sei. Nun wurde ihm nebst andern Hörenden der Grundlegungsbrief des Mani gelesen und dadurch der Charakter eines Illuminaten zuerkannt (³), wundersame Bilder wurden ihm vorgehalten von den Wonnen und den Aeonen des Lichtreiches, so wie von den gräßlichen Regionen und der Bevölkerung der Finsterniß, von dem Weltenkampfe und der Weltenmischung, von dem Urmenschen und dem mächtigen Geiste, von der Lebensentwickelung in der gemischten Welt und der Erzeugung des Menschen, von Christus dem Erlöser, nämlich den beiden Himmelsschiffen des reinen Feuers und des reinen Wassers, von dem geisterhaften Leben der Gewächse und den Bahnen für die heimkehrenden Seelen; aber Erkenntniß, nothwendige, stetig fortschreitende, zusammenschließende Construction des Denkens, das blieb seinem Gefühle wenigstens

(¹) De moribus eccles. catholicae c. 1: duae maxime illecebrae sunt Manichaeorum: — una, cum scripturas reprehendunt, — altera, cum vitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt.

(²) De moribus eccles. catholicae c. 18: audite doctos ecclesiae catholicae viros tanta pace animi et eo voto, quo vos ego audivi etc.

(³) Contra epist. Manich. quam vocant fundamenti c. 5: ipsa (epist. fundamenti) quando nobis illo tempore miseris lecta est, illuminati dicebamur a vobis.

nicht unbewußt, wurde ihm nicht mitgetheilt, und sein frommes, ahnendes Gefühl fand keine innige Erquickung ([1]).

Und dennoch, obgleich sich in ihm der Sehnsuchtszug nach Gott von der Theologie der Manichäer abwandte und er das Gefühl hatte, keine Erkenntniß durch die manichäische Lehre zu empfangen, brachte er sich allmählig zum Glauben an das ganze System jener Häresie ([2]). Es hatte der Manichäismus doch auch Anschließungspunkte in seinem Denken, nicht allein in Hinsicht der Frage nach dem Ursprunge des Bösen, sondern überhaupt in der damaligen Aeußerlichkeit seines Denkens, worauf auch seine Zustimmung zum Dualismus zurückweist, in seinem Haften an äußerlicher Anschauung und seinem Unvermögen, sich zu dem Denken eines rein Geistigen, mithin zu einem reingeistigen Denken zu erheben ([3]). Ferner erhielt seine lebendige, an schönen Bildern sich erfreuende Phantasie durch den Manichäismus Nahrung ([4]). Aber ganz besonders wirkte auf ihn die Polemik der Manichäer. Gleich als hätten sie es überlegt, daß die beste Begründung ihrer Meinungen in ihren Angriffen gegen Anderslehrende bestände, pflegten sie die Mittheilung ihrer Mysterien ausgedehnter Polemik einzuverleiben. Dadurch wurden die Hörenden zu einem Schwindel von Bewunderung und vorgefaßter Meinung angeregt, worin auch das nichtverstandene positiv Ueberlieferte sich leicht als Wahrheit ihnen einprägte; und dann, indem denjenigen, welche für die manichäische Ver-

---

([1]) Confess. lib. III, c. 6.

([2]) Contra epist. Manich. c. 3: ego autem —, qui omnia illa figmenta et quaesivi curiose et adtente audivi et temere credidi, — saevire in vos omnino non possum.

([3]) Confess. lib. III, c. 6: quae (Manich. haeresis) me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum vorassem.

([4]) Confess. lib. IV, c. 13 et 15: amabam pulcra inferiora et ibam in profundum; imaginabar formas corporeas, ambulando ambulabam in ea, quae non sunt, neque mihi creabantur a veritate tua, sed a mea vanitate fingebantur ex corpore.

bindung geworben werden sollten, durch jene Polemik die ernährenden Quellen ihres bisherigen geistigen Besitzes mit diesem zugleich genommen wurden, nöthigte ihnen die Trostlosigkeit der innern Leere, die Bedürftigkeit, wieder einen Inhalt und ein nährendes Mark ihres Wesens zu gewinnen, den Glauben an das Dargebotene ab, weil sich keine andere geistige Erfüllung darbot. So geschah es namentlich auch dem Augustinus. Er konnte eines Positiven nicht entbehren, er mußte eine innere Speise haben, oder doch das Scheinbild einer Speise, von welcher er sich zu nähren meinte. Deshalb eignete er sich die phantastischen Schilderungen der Manichäer an, obgleich sie in Wirklichkeit sein Sehnen nach Gott ungestillt und seinen Durst nach Wissen ungelindert ließen. Er lebte eine Zeitlang in einer erträumten Befriedigung von Wahrheit und Gottinnigkeit, bis endlich der Wahn vor seinen Augen zerriß. In Beziehung auf jene Bedürftigkeit nach einem geistigen Anhalte, durch welche ihm die manichäische Lehre eingeflößt ward, sagt er in seiner Schrift de utilitate credendi, die einen Jugendfreund und Theilnehmer an jener seiner Uebergangsperiode von den Manichäern zurückrufen soll: „weil sie lange und viel, breit und heftig über die Irrthümer der Ungebildeten sich ausließen, wovon ich zu spät lernte, daß es für jeden einigermaßen Unterrichteten das Leichteste sei, so glaubten wir, wenn sie nun auch etwas von dem Ihrigen uns einschärften, daß wir es nothwendig festhalten müßten, indem sich nichts anderes darbot, was uns hätte befriedigen mögen. Daher thaten sie uns, was verschlagene Vogelsteller zu thun pflegen, die deshalb Leimruthen legen, um die durstigen Vögel zu hintergehn. Denn sie verschütten und verdecken auf alle Weise ringsum das übrige Wasser, oder scheuchen durch schreckende Veranstaltungen davon zurück, damit die Vögel in ihre Berückungen, nicht aus Wahl, sondern aus Mangel hineingerathen" ([1]).

([1]) De utilitate credendi c. 1.

Es kam endlich noch zweierlei hinzu, was den Augustinus an die Manichäer fesselte. Das Eine waren die Freunde, welche der geisteslebendige, nach Gemeinsamkeit des Strebens, gegenseitigem Austausch des innerlich Bewegenden und Erfahrenen verlangende Jüngling unter den Manichäern fand. Das Andere war seine Eitelkeit, welche dadurch oft eine schmeichelnde Genugthuung erhielt, daß er bei seinen Disputationen mit ungewandten katholischen Christen, die ihren Glauben nicht durchgebildet hatten, aber doch nach Kräften zu vertheidigen suchten, fast immer den Sieg davontrug (1). Denn der kaum erst von jenen großen Selbstrednern der Wissenschaft gemeisterte Jüngling fing alsbald an wieder andere zu meistern, sowohl solche, welche der Kirche angehörten, als auch solche, welche ihr noch nicht angehörten, und sie auf das hinzuweisen, was ihm selber unbegriffen war. Zu den Letztern, noch nicht in die Kirchengemeinschaft Aufgenommenen gehörte jener Jugendfreund, den Augustinus später durch die erwähnte, eigens hierzu bestimmte Schrift de utilitate credendi mit der ganzen Herzlichkeit alter Freundschaft zu seinem Miterben in der Kirche zu machen suchte. Es hieß jener Honoratus, er hatte die Manichäer verabscheut und ließ sich durch die Vorstellungen seines Freundes nur mit Mühe bewegen, sie zu hören und auszuforschen. Durch die verderblichen Triumphe in den Disputationen, in denen er von den Waffen der Manichäer selbstthätigen Gebrauch machte, fühlte sich Augustinus diesen dankbar verpflichtet. Er übersah es, wie vielen Antheil er seiner eigenthümlichen Geistesgewandtheit und

(1) De duabus animabus contra Manich. c. 9: sed me duo quaedam maxime, quae aetatem illam incautam facile capiunt, per admirabiles adtrivere circuitus, quorum est unum familiaritas, nescio quomodo repens quadam imagine bonitatis, tanquam sinuosum aliquod vinculum multipliciter collo involutum; alterum, quod quaedam noxia victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat, disserenti cum Christianis imperitis, sed tamen fidem suam certatim ut quisque posset defendere molientibus.

litterarischen Bildung an seinen Siegen zuzuschreiben habe; weil er dergleichen Disputationen erst, seitdem er ein Zuhörer der Manichäer geworden, geführt hatte, so maß er allein ihrer Einwirkung den Erfolg bei. „Täglich, sagt er, wurde aus ihren Reden das Streitfeuer, aus dem Ergebniß des Streitens die Liebe zu ihnen angeregt. Daher geschah es denn, daß ich, was sie auch sagen mochten, nicht weil ich es einsah, sondern weil ich wünschte, es möchte wahr sein, seltsamster Weise als wahr hinnahm" (¹). Er wurde ein eifriger Auditor, mit gutem Glauben kam er zu den Zusammenkünften der Manichäer, zu den Unterweisungen und Gebeten der Elekten, und bewährte seine Ergebenheit gegen seine manichäischen Obern durch die Werke, welche den Auditoren auf das dringendste anempfohlen wurden, durch Darbringung von Speisen an die priesterlichen Auserwählten zum Sühnopfer für seine Uebertretungen (²).

Aber sein Glaube hatte doch nicht die innige, beseeligende Freudigkeit, welche das Zeugniß ist, daß wirklich das Gemüth von der göttlichen Wahrheit und Liebe getränkt wurde. Das dunkle Gefühl, das ihn nie verließ, etwas Anderes gefunden zu haben, als was er gesucht und suchen gesollt, war gegen seine enthusiastische Hingebung an die Manichäer ein hemmendes Gegengewicht. In diesem Gefühle mußten auch Verstandesbedenken gegen den Manichäismus einen gründlichen Anschließungspunkt finden. Wohl das frühste war seine Bemerkung, daß die Manichäer größere Beredsamkeit und Fülle in der Widerlegung Anderer, als Festigkeit in der Erweisung der eignen Lehren entwickelten. Deshalb that er auch keine Schritte, um zur Stufe des Elekten zu gelangen, unterließ nichts von seinem Treiben in der Welt, entsagte keiner von seinen Hoffnungen nach Ehre,

(¹) De duabus animabus contra Manich. c. 9.

(²) Confess. lib. IV, c. 1: seducebamur et seducebamus, — purgari nos — expetentes, cum eis, qui adpellantur electi et sancti, adferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos.

nach Genuß, nach einer mit Schönheit geschmückten Gattin (¹), zu welchen Entsagungen ihm freilich der Manichäismus die rechte innere Bestimmung nicht geben konnte. Auch während seiner entschiedensten Anhänglichkeit an die Manichäer war gegen sie in ihm ein Zwiespalt, der allmählig die Obmacht gewann. Und öfter strebte jenes Gefühl, das ihn zur Kirche zurückwinkte, die zurückgezogenen Keime seiner kindlichen Frömmigkeit wieder zu entfalten. Dann geschah dieses, wann das Fest des Gekreuzigten und Auferstandenen genaht war. Dieses Fest, in der katholischen Christenheit durch lange Fasten und Vigilien vorbereitet und mit den größten Feiern begangen, was an dem Ostermorgen wie kein anderes aus der streitenden Kirche das verklärte Bild der triumphirenden hervorleuchten läßt und über die Gräber die Frühlingsluft der Auferstehung haucht, war von ihm in früherer Zeit mit Verlangen erwartet worden und ihm eine süße Wonne gewesen. Aus dem Systeme der Manichäer folgte es, daß bei ihnen die für die Kirche heiligste Festzeit entweder gar keine oder nur eine sehr schwache Theilnahme fand. Aber sie feierten dann (²) mit desto größerem Gepränge ihre Bema- oder Stuhlfeier zum Andenken an den Märtyrertod ihres Meisters Mani. Ein mit kostbaren Tüchern umhüllter, über fünf Stufen erhobner Lehrstuhl, das Symbol ihres zeitlich zwar hingeschiedenen, geistig aber in ihrer Gemeinde waltenden Lehrers,

---

(¹) De utilitate credendi c. 1: sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem (ut me in illo gradu, quem vocant auditorum, tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem), nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere? — Non enim vereor, ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae hujus mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens de pulcritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum ceterisque noxiis et perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, cum studiose illos audirem, cupere et sperare non desistebam.

(²) Contra Faustum lib. XVIII, c. 5: illo enim mense (Martio) Bema vestrum cum magna festivitate celebratis.

wurde alsdann dargestellt und von allen Manichäern durch Niederwerfung verehrt (¹). Kam nun die Zeit der Ostern, begannen die Fasten, wurden die Vigilien gehalten, strömten so viele zu den Kirchen, um als ein Leib mit dem Herrn zu sterben und als Ein Geist mit ihm aufzuerstehn, dann rührte den Augustinus ein Heimweh an und er verlangte zurück nach den Vorhöfen seines Gottes, wie sich dies in seiner oftmaligen Frage an die Manichäer ausdrückt: warum des Herrn Pascha bei ihnen fast gar nicht gefeiert würde, sondern statt dessen das Bemafest? Es wurde ihm hierauf die Antwort gegeben: letzteres sei der Tag dessen, der wirklich gelitten habe. Weil nun das Bema in die Paschazeit fiel, so suchte er darin einen Ersatz für die ihm entzogene Feier seiner früheren Jugend, verlangte deshalb inniger nach jenem Tage (²). Aber wie konnte ihm wohl das manichäische Gepränge für die Gnade Ersatz bieten, die aus der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen ihm zu Theil geworden war!

Während er aber, dem Kreise der Manichäer eingebannt, mit der phantastischen Speculation orientalischer Anschauung sich zu erfüllen suchte, verlor er nichts von seiner Liebe zu den klassischen Studien und durch diese mußte in ihm der sich nur nicht klar gewordene Gegensatz besonnenen Denkens zu dem Manichäismus sich befestigen. Es war in ihm ein rastloses Streben nach geistiger Aneignung, ein nach allen Richtungen sich ausbreitendes Verlangen, zu erforschen und zu wissen. Er las für sich fleißig die Bücher, die seinem künftigen Berufe angehörten, genoß den Glanz der Redner und die Schönheiten der Dichter. Aber sein Geist, überall zur Tiefe dringend, begnügte sich nicht, nur zwischen diesen Blüthen der Sprache hindurchzugehn, oder sie wohl selbst aus sich zu erzeugen (³), sondern suchte auch ihr

---

(¹) Contra epist. fundamenti c. 8.
(²) Contra epist. fundamenti c. 8.
(³) Confess. lib. III, c. 7: et cantabam carmina etc.

Gewebe zu entziffern und die Gesetze ihrer Harmonieen zu ergründen, Er las auch dahin einschlagende Bücher. Die Unterweisung eines mit diesen Wissenschaften vertrauten Lehrers war ihm dabei nicht nothwendig, eben so wenig als bei dem Lesen der Dichter und Redner. Leicht drang er von sich selber in Sprach- und Redekunst, in Zahlen- und Größenlehre und Musik ein ([1]). Zu philosophischen Selbststudien mußte ihm sein hohes, bewundertes Vorbild auf dem Wege zur Beredsamkeit, mußte ihm Cicero ([2]) manche Aufforderungen bieten, aber er versuchte sich auch im unmittelbaren Studium des umfassendsten und größten Denkers unter den alten Philosophen. Sein Lehrer in der Rhetorik zu Carthago hatte einmal mit einer Miene, die von Hochmuth strotzte ([3]), die Kategorieen des Aristoteles als das verschlossenste Mysterium des Wissens namhaft gemacht. Auch andere, die für gelehrt galten, versicherten, daß sie jene Schrift kaum unter der Anleitung der trefflichsten Lehrer, indem diese nicht allein mündliche Erklärungen, sondern auch erläuternde Zeichnungen gegeben, hätten verstehen können. Als da-

([1]) Man kann schwanken, ob man die hier zu Grunde liegende Stelle in Confess. lib. IV, c. 16 noch auf den Aufenthalt des Augustinus in Carthago, oder, wie dies früher einmal unsre Ansicht war, auf die Zeit nach seiner Heimkehr nach Thagaste zu beziehen habe. Für das Erstere spricht aber doch wohl die Zeitangabe seines Studiums der aristotelischen Kategorien — et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas adpellant decem categorias etc. —, verglichen damit, daß er im neunzehnten Jahre jene mächtige Anregung durch Cicero's Hortensius erhielt und darauf in Carthago den Verlockungen des Manichäismus verfiel (Confess. lib. III, c. 4 et 6). Ebenfalls scheint seine Bemerkung, er habe vieles durch eignes Studium sich angeeignet, darauf zu führen, daß er damals auch noch von Lehrern Anleitung empfangen habe. Freilich kann, was er Confess. lib. IV, c. 16 im Allgemeinen über seine Studien bemerkt, nicht auf seinen Aufenthalt in Carthago eingeschränkt werden.

([2]) Cicero wird öfter vom Augustinus mit größter Verehrung erwähnt, z. B. de trinitate lib. XIV, c. 9 (Opp. tom. VIII, p. 956) als magnus auctor eloquentiae und tantus orator.

([3]) Buccis typho crepantibus.

her die Kategorieen dem Augustinus zu Händen kamen, nahm er sie mit dem sehnlichsten Wunsche, wenn er diese hohe und göttliche Weisheit doch erkennen möchte. Er las das Buch für sich allein und es war ihm nicht unverständlich. Die Lehre des großen Weisen von den Grundbegriffen der Sprache und des Geistes, den ewigen Bausteinen, aus deren rechter oder unrechter Zusammenfügung der Geist unvergängliche Systeme der Wissenschaft oder unhaltbare Wahngebilde aufrichtet, entwickelte sich bei dem Lesen einfach aus seinem Denken. Er mochte deshalb sogar gegen sich mißtrauisch werden. Aber als er seine Auffassung jenen mittheilte, die ihm das Vorurtheil gegeben hatten, daß man nur unter der Anleitung und veranschaulichenden Demonstration der ausgezeichnetsten Lehrer jenes tiefsinnigste Geisteswerk verstehen könnte, wußten sie ihm nichts Weiteres zu sagen, als was von ihm durch eignes Forschen schon gefunden war. Augustinus erwähnt dieses in den Confessionen nicht ohne das demüthige Bekenntniß, daß er von den ihm verliehenen großen Gaben seinem Gotte damals kein Dankopfer gebracht habe und daß sie ihn bei seinem Nachdenken über das göttliche Wesen nicht vor Verirrung geschützt hätten. Denn die aristotelische Bestimmung von dem im Subjecte Seienden auf Gott anwendend, glaubte er, daß z. B. die göttliche Erhabenheit oder Schönheit zu Gott als ein im Subjecte Seiendes zum Subjecte sich verhielte, wogegen er später einsah, daß wohl für körperliche Dinge die Unterscheidung zwischen Subject und im Subjecte Seienden ihren Grund habe, für das göttliche Wesen aber eine unzulässige Abstraction sei (¹).

Nicht lange darauf, nachdem er sich von den Manichäern hatte verleiten lassen, war seine Studienzeit in Carthago beendet. Er kehrte jetzt nach seiner Vaterstadt zurück, um sich daselbst als Lehrer der Rhetorik (²) niederzulassen. Mit den

(¹) Confess. lib. IV, c. 16.

(²) Possidius (c. 1) berichtet, daß Augustinus zuerst in seiner Vater-

Leidenschaften, die so oft durch die unruhig-strebende Brust des Jünglings stürmen und die in das Irdische verlorene eigenthümliche Triebkraft jener Stufe sind, mit den ehrgeizigen Plänen, sich durch Wissenschaft, Geist, Beredsamkeit hervorzuthun und

---

stadt die Grammatik, darauf in Carthago die Rhetorik gelehrt habe — nam et grammaticam prius in sua civitate, et rhetoricam in Africae capite Carthagine postea docuit — und diesem Berichte folgt die Lebensbeschreibung des Augustinus in der Benedictiner-Ausgabe. Aus folgender Erwägung jedoch glaube ich mich jener Bemerkung der sonst so glaubwürdigen Quelle über das Leben des Augustinus nicht anschließen zu dürfen: Conf. lib. III, c. 2 sagt Augustinus: docebam in illis annis artem rhetoricam. Die illi anni sind zu bestimmen aus den ersten Worten des ersten Capitels: per idem tempus annorum novem ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum seducebamus et seducebamur und es ist nicht glaublich, daß von dem Aufenthalte des Augustinus in Thagaste abgesehen sei, zumal in einem Zusammenhange, der sich vorzugsweise auf jenen Aufenthalt bezieht. Denn es war am Ende des dritten Buches der Confessionen von dem Leben des Augustinus in Thagaste nach beendigten Studien die Rede gewesen und von lib. IV, c. 4 an wird noch eine längere Erzählung aus derselben Zeit mitgetheilt und darauf erst, am Ende des siebenten Capitels, der Rückkehr nach Carthago gedacht. Im Anfange des vierten Capitels sagt Augustinus: in illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coepi — —. Es wäre aber zu erwarten, daß Augustinus hier das docere genauer bestimmt hätte, wenn nicht die Bemerkung des zweiten Capitels: docebam in illis annis artem rhetoricam zur nähern Bestimmung dienen könnte. Zur Unterstützung der Meinung, daß Augustinus in Thagaste die Grammatik gelehrt habe, werden aus der Schrift contra Acad. lib. II, c. 2 die Worte gebraucht: tu Carthaginem illustrioris professionis gratia remeantem etc. Es erhellt aber, daß die professio illustrior sich auf die Wirksamkeit als Rhetor in bedeutenderen Verhältnissen als früher in Thagaste beziehen könne. Von der Benediktinischen Lebensbeschreibung wird in Conf. lib. III, c. 6 ein Wink gefunden, daß Augustinus in Thagaste die Grammatik gelehrt habe, in den Worten: et longe peregrinabar abs te, exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula! Aber wird auch zugestanden, daß aus diesen Worten hervorgehe, Augustinus habe sich in seiner Schule zu Thagaste auch mit der Erklärung von Dichtern beschäftigt, so ist nicht erwiesen, daß er damals nicht Lehrer der Rhetorik gewesen sei. Denn wenngleich die Dichter vorzugsweise von den Grammatikern getrieben wurden und deshalb ihre Dichtungen auch als

durch Reichthum zu glänzen, mit feuriger Empfänglichkeit für den Genuß des sinnlich Schönen hatte er Thagaste verlassen, als solchem waren ihm die Sorgen seiner Mutter gefolgt und im Ganzen mit denselben Leidenschaften kehrte er auch wieder heim. Nur von seinem früheren Wunsche nach Reichthümern hatte er seit jener ernsten Anfassung in seinem neunzehnten Jahre nachgelassen, dagegen war seine ehrgeizige Hoffnung, sich geistig auszuzeichnen, durch seine wissenschaftliche Ausbildung näher bestimmt worden, und nach den Verirrungen, welchen er, die mütterlichen Bitten verachtend, sich anfänglich hingegeben hatte, war Ein dauerndes unerlaubtes Band geschlungen, nur Ein Band, aber doch ein unerlaubtes, dessen kindlich aufblühender Zeuge, die mütterliche Zärtlichkeit Monnica's zu sich fordernd, sie doch auch mit Schmerz an die fortgesetzten Uebertretungen ihres Sohnes erinnern mußte (¹). Aber Ein Kleinod doch hatte Augustinus bei all' dem unlautern Feuer, das in ihm glühte, aus dem elterlichen Hause in die Ferne mitgenommen, das er nicht zurückbrachte, den noch nicht überwundnen Glauben an den Glauben der Kirche, und wie vieles Monnica auch sonst an dem Treiben ihres Sohnes beklagen mochte, es wurde weit überwogen durch den tiefen Kummer, mit welchem

---

fabellae grammaticorum bezeichnet werden konnten, so waren sie doch auch von den Schulen der Rhetoren nicht ausgeschlossen. Nach Mailand war Augustinus als Lehrer der Rhetorik berufen worden und es gehörten dort zu seinen Schülern die beiden noch näher zu erwähnenden Jünglinge Licentius und Trygetius, mit denen er die Schulübungen noch auf der Villa Cassiciacum fortsetzte und auch den Virgil las (de ordine lib. I, c. 10; contra Acad. lib. II, c. 4). Von dem Alypius sagt Augustinus Conf. lib. VI, c. 7: studuerat apud me, cum in nostro docere coepi oppido et postea Carthagini. Die Schulen aber der Grammatiker entsprachen der Stufe der heutigen Gymnasien, dagegen gehörten die Rhetorenschulen zu den höheren, so zu sagen akademischen Bildungsanstalten und in Beziehung auf diese scheint der Ausdruck studere an seiner Stelle zu sein.

(¹) Daß die unerlaubte Verbindung des Augustinus in Thagaste fortdauerte, ergiebt sich wohl aus Conf. lib. VI, c. 12 et 15; lib. IV, c. 2 et 7.

sie den innigstgeliebten Sohn von dem Quell, aus welchem ihre Beseeligung floß, getrennt sah. Unablässig strömten ihre Thränen. Den leiblichen Tod ihres Sohnes hätte sie so herbe nicht beweinen können, denn sie hätte dann ja nur über eine kurzvorübergehende sichtbare Trennung bei der fortlebenden Gemeinschaft im Geiste und der trostreichen Hoffnung ewigen Wiederfindens in dem triumphirenden Reiche Christi Trauer empfunden, während sie jetzt, in der Ueberzeugung, daß es keinen andern Weg zum ewigen Leben gebe, als den in der Kirche vorgezeichneten, die Zertrennung des innerlichst im Geiste Verbindenden und die Gefahr ewigen Verderbens an dem Augustinus betrauerte ([1]). Ein so heiliger Eifer ergriff die so vieles liebreich Duldende und wie nur irgend eine Mutter zärtlich Liebende, als sie ihren Sohn manche Unbedachte zu den Manichäern verlocken sah und Worte von ihm vernahm, welche das ihr Heiligste verhöhnten, daß sie nicht mehr ihre Wohnung und ihren Tisch mit ihm theilen wollte, bis ihr einmal ein Traum die Hoffnung seiner Rückkehr zu ihrem Glauben und ihrer Kirche gab ([2]).

Sie wollte die Hülfe, welche ihr zur Umstimmung des Augustinus von Menschen zu kommen schien, keineswegs unbenutzt lassen; wenn sie Männer fand, die ihr geeignet schienen, ihren Sohn von seiner Verirrung zurückzurufen, so bat sie dieselben, sich mit ihm zu unterreden und seine Irrthümer zu wi-

---

([1]) Conf. lib. III, c. 11: et misisti manum tuam ex alto et de hac profunda caligine eruisti animam meam, cum pro me fleret at te mater mea, fidelis tua, amplius quam flent matres corporea funera. Videbat enim illa mortem meam ex fide et spiritu, quem habebat ex te, et exaudisti eam, Domine. Exaudisti eam nec despexisti lacrymas ejus, cum profluentes rigarent terram sub oculis ejus, in omni loco orationis ejus, et exaudisti eam.

([2]) Conf. lib. III, c. 11: nam unde illud somnium, quo eam consolatus es, ut vivere me concederet et habere secum eandem mensam in domo, quod nolle coeperat, aversans et detestans blasphemias erroris mei?

verlegen; aber vor allem wandte sie sich an den, der die Herzen der Menschen lenkt gleich den Wasserbächen, der allein das Innere zur Aufnahme der Wahrheit erleuchtet und die frommen Bitten und Thränen der einsam Rufenden in seiner Vaterliebe sammelt. Denn es war ja nicht ein vergängliches Gut, warum sie bat, sondern es war ihr Gebet das Flehen einer Mutter um das Seelenheil ihres Sohnes (1). Täglich schüttete sie ihren Kummer mit heißen Bitten und Thränen vor Gott aus, und ward dabei des Erbarmers inne, der die Thränen trocknet, die in der Liebe zu ihm geweint sind, und mit seinem Frieden die Seele anrührt, die ihn erfleht (2). Einige Male wurden ihr, nicht allein durch die inwendige Bezeugung Gottes, sondern auch durch das vermittelnde Menschenwort besonders helle, trostreiche Versicherungen zu Theil, daß ihr Gebet erhört sei, daß ihr Sohn sich wieder zu Einem Glauben und zu Einer Hoffnung mit ihr vereinigen werde. So schien sie sich einmal im Traum, ganz von Gram um ihren Sohn verzehrt, auf einem hölzernen Richtscheit zu stehn. Da nahte sich ihr ein Jüngling, herrlich anzuschaun, von leuchtender Gestalt und sie milde anlächelnd. Warum bist du so traurig, fragte er, und welches sind die Ursachen deiner täglichen Thränen? Ich weine, antwortete sie, über das Verderben meines Sohnes. Da gebot er ihr, stille zu sein und ermunterte sie, doch nur hinzublicken und zu sehen, daß wo sie sich befinde, auch ihr Sohn sei. Monnica blickte auf und sah den Augustinus auf demselben Richtscheite an ihrer Seite stehn. Freudig bewegt von diesem Zeichen, welches ihr das Symbol ihrer innern Wiedervereinigung mit ihrem Sohne auf dem Grunde derselben Richtschnur für ihre Seelen war, theilte Monnica dem Augustinus ihr Traumgesicht mit. Augusti-

(1) Conf. lib. V, c. 9: hujusne tu lacrymas, quibus non a te aurum et argentum petebat, nec aliquod mutabile aut volubile bonum, sed salutem animae filii sui, tu, cujus munere talis erat, contemneres et repelleres ab auxilio tuo?

(2) Conf. lib. III, c. 11.

nus, um doch seinerseits etwas darauf zu erwiedern, machte die Anwendung: sie möchte also annehmen, daß sie auch noch zu seinem Standpunkte kommen werde. „Nein, entgegnete sie rasch, denn mir ist nicht gesagt worden: wo er ist, da bist auch du, — sondern: wo du bist, da ist auch er." Von dem Traume selbst hatte Augustinus wenig gehalten, aber diese schnelle Geistesfassung und Zurückweisung einer Deutung, deren Unrichtigkeit sich so leicht entziehen konnte und ihm selbst in der That entgangen war, ließ ihn nicht ohne Verwunderung.

Ein anderes Mal vertraute Monnica ihren Schmerz einem in der heiligen Schrift erfahrenen Bischofe, sie erzählte ihm, daß Augustinus durch seine Fragen schon viele verwirrt habe und bat ihn, doch mit ihrem Sohne zu reden und ihn von seinem Wahne zurückzubringen (1). Der Bischof hatte in seiner Jugend auch der manichäischen Sekte angehangen, seine Mutter war von den Manichäern irregeführt worden und hatte ihn als Knaben an dieselben übergeben. Er war ihnen dann zugethan geblieben und hatte fast alle ihre Bücher, nicht allein durch Lesen, sondern auch durch Abschreiben genau kennen gelernt. Hierbei war er durch Selbstnachdenken, ohne daß ihn jemand bestritten und zurecht gewiesen hätte, zu der Ueberzeugung gelangt, daß jene Sekte ganz verwerflich sei, und so hatte er sie verlassen. Aus dem nun, was ihm Monnica von ihrem Sohne erzählte, erkannte der Bischof, daß für den Augustinus noch nicht die Zeit der Befreiung von seinem Irrthume angebrochen sei. Sein Rausch über die vermeintlich überkommenen Mysterien des Wissens, verstärkt und bestätigt durch die Erfolge von der eignen

---

(1) Conf. lib. III, c. 12: dedisti alterum (responsum) per sacerdotem tuum quemdam episcopum, nutritum in ecclesia et exercitatum in libris tuis. Quem cum illa femina rogasset, ut dignaretur mecum colloqui et refellere errores meos et dedocere me mala ac docere bona (faciebat enim hoc, si quos forte idoneos invenisset) etc. Man könnte die Parenthese auch allenfalls auf den Bischof beziehn, anstatt, wie von uns geschehen ist, auf die Monnica.

Anwendung der manichäischen Fragen, sei noch zu neu, als daß er aus demselben schon jetzt erweckt werden könnte. Er lehnte deshalb Monnica's Bitte ab, indem er, sie auf sein eignes Beispiel hinweisend, damit tröstete, daß auch Augustinus einst mit Besonnenheit die manichäische Lehre durchgehen und zur Einsicht in seine Verirrung kommen werde. „Laß ihn dort, erwiederte er, und bitte nur den Herrn für ihn. Er wird es durch Lesen selbst finden, was jenes für ein Wahn und für eine Gottlosigkeit ist." Aber Monnica wollte sich nicht zurückweisen lassen, unter vielen Thränen bat sie um so inständiger. Da sagte der Bischof, bei seinem Mitgefühle doch nicht ganz ohne Unwillen über das Andringen der frommen Frau: „wahrlich gehe von mir! Es ist unmöglich, daß der Sohn dieser Thränen verloren werde." Dieses Wort wurde gleich einer Stimme vom Himmel von Monnica aufgenommen. Solche von Gott gesendete Verheißungen minderten aber nicht ihre Gebete für ihren Sohn, sondern erhöhten deren Inbrunst. Sie bewegte die Verheißungen in ihrem Herzen und hielt sie in ihren Bitten Gott, der nach seiner unendlichen Barmherzigkeit denen, welchen er alle Schulden erlassen, durch seine Verheißungen selbst ein Schuldner wird (¹), als seine Handschrift und Verschreibung vor, die er gewiß erfüllen müßte (²).

Indessen nur der geweihte Sinn seiner Mutter, und wer sonst etwa, von dem Frieden Gottes durchdrungen, es sich bezeugend, daß derselbe ohne alles Andere und für alles Andere Reichthum sei, den Augustinus jetzt betrachtete, konnte ihn beklagen, und wer hierbei die Entwickelung hatte es zu ermessen, wie die Hingabe an das Schöne und geistig Tiefe, das zwar nicht seinen bewußten Höhepunkt in dem Gedanken des lebendigen

---

(¹) Conf. lib. V, c. 9: dignaris enim, quoniam in saeculum misericordia tua, eis, quibus omnia debita dimittis, etiam promissionibus tuis debitor fieri.

(²) Conf. lib. V, c. 9: tanquam chirographa tua ingerebat tibi.

Gottes hat, dennoch ein Wegzeiger zu Gott werden mag, weil es nicht ohne Gott ist, sein gegenwärtiges Thun und Streben mit einem Hoffnungsblicke für die Zukunft ansehen. Dagegen mußte einer gewöhnlichen Betrachtung, die aus den Gesichtspunkten der äußern Stellung, der Geistesgaben und deren rüstigster Bewegung in dem Elemente der Kunst und Wissenschaft die Bedeutung des Lebens abschätzte, sein Leben als ein schönerfülltes, nachzustrebendes erscheinen. Der von Carthago heimkehrende Jüngling war von seinem väterlichen Gönner Romanianus mit vollster Herzlichkeit empfangen worden, er genoß den häufigen, vertrauten Umgang dieses angesehensten Mannes in Thagaste, den er durch Mittheilung des Manichäismus noch mit einem neuen Bande an sich knüpfte ([1]), das Haus desselben war wie sein eignes Haus. Durch sein enges Verbundensein mit dem Romanianus wurde er ebenfalls in seiner Vaterstadt hochgestellt ([2]). Sein Wunsch, als Lehrer der Rhetorik in seiner Vaterstadt einen Wirkungskreis und selbstständige Subsistenzmittel zu gewinnen, mußte dadurch wohl begünstigt werden. Das kräftigste Mittel zur Erreichung dieses Wunsches lag allerdings in seiner hohen und sorgfältig ausgebildeten Begabung für den Lehrstuhl der Rhetorik. Denn sein Tiefsinn, sein scharfzersetzender und beziehungsreicher Verstand, seine schöpferische Phantasie waren, um ihre Thätigkeit zu entwickeln, nicht an einsames Sinnen gebunden, sondern in der Gemeinschaft mit Andern lebendig wirkend und oratorisch sich ergießend, gern in Unterredungen — Frage um Frage, Einwendung um Einwendung, Erwiederung um Erwiederung — sich entfaltend, in dem Bedürfnisse umgebender Zuhörer wie ein einem Brennpunkte ihre Strahlen sammelnd und Leben weckend ([3]). Auch ließ er es sich

---

([1]) Contra Acad. lib. I, c. 1: ipsa (philosophia) me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit.

([2]) Contra Acad. lib. II, c. 2.

([3]) Es ergiebt sich dies zum Beispiel aus den Büchern contra Academicos und de ordine, aus Conf. lib. VI, c. 7; lib. V, c. 6.

mit dem Lehren Ernst sein, weil ihm an der Sache gelegen war. Er wünschte gute Schüler heranzubilden (1). Seine Lehrthätigkeit konnte nicht ohne schöne Früchte bleiben. Von einigen seiner Schüler wissen wir, daß sie mit der größten Innigkeit an ihm hingen. Namentlich in zweien wurde durch ihn Begeisterung für das Schöne und Liebe zur Erforschung der Wahrheit angeregt, sie wurden in seine Entwickelung, in seine geistigen Kämpfe hineingezogen, und deshalb zwar, schon mit dem Streben nach dem höchsten Gute, eine Zeitlang mit ihm an dem irrthümlichen Anhangen an das, was nicht dieses Gut war, festgehalten, dann aber auch mit ihm, ringend und durchdringend, zu dem einigen Urquelle der Schönheit und Wahrheit erhoben.

Der eine von diesen Jünglingen, die aus Schülern zu ebenbürtigen Freunden des Augustinus reiften und von denen in dieser Darstellung noch viel die Rede sein wird, war damals in Thagaste Alypius, aus einer der edelsten Familien jener Municipalstadt entsprossen (2), ein naher Verwandter des Romanianus (3). Das Wesen des Alypius war hochherzige Kraft. Er war, wie das Gegentheil auch bei kraftvollen Naturen ungewöhnlich ist, nicht frei von Leidenschaftlichkeit, die indessen, den Schauspielen männlicher Gewandtheit und Kampfeskühnheit zugethan, den Stempel seines Wesens sehr deutlich ausprägte; aber es bedurfte nur einer energischen Warnung, um ihn mit Beschämung in sich zu kehren und ihn zur Abwerfung seiner Leidenschaft anzuspannen. Kein schöpferisch zu den Höhen klim-

---

(1) Conf. lib. IV, c. 2: malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos. — Et Deus vidisti — fidem meam, quam exhibebam in illo magisterio diligentibus vanitatem.

(2) Conf. lib. VI, c. 7: Alypius ex eodem, quo ego ortus eram municipio, parentibus primatibus municipalibus, me minor natu.

(3) Augustini epist. ad Paulinum §. 5 (classis I ep. 27, Opp. tom. II, p. 44).

mender und zu den Tiefen gründender Geist, konnte er bei dem Streben nach Wissenschaft einer fortwährenden Leitung nicht entbehren, seine ganze Entwickelung war ein Wandeln um die Entwickelungskreise des Augustinus; aber was sich ihm als Wahrheit darstellte, ergriff er mit ungetheilter Seele, unablässig bemüht, es tiefer in sich aufzunehmen, voll Festigkeit, es gegen fremde Eingriffe zu vertheidigen und die eigene sinnliche Natur ihm zu unterwerfen ([1]). In Thagaste bestand zwischen ihm und dem Augustinus noch das Verhältniß des Schülers und des Lehrers. Alypius liebte den Augustinus wegen seines Wissens und seines Lebens, Alypius wurde geliebt von dem Augustinus wegen des in seiner Jugendlichkeit sich ausdrückenden hochsinnigen Ernstes ([2]).

Aber auch durch eine überaus tiefempfundene Freundschaft wurde des Augustinus jetziger Aufenthalt in Thagaste verschönt. Es wurde dadurch auf jene Zeit seines Lebens gleichsam ein geistiger Frühling ausgegossen, der freilich der Heiligung in der bewußten Liebe zu Gott ermangelte und deshalb auch nach kurzem Glücke so schmerzensvoll endete. Der Jüngling nämlich, mit welchem sich Augustinus jetzt zu Einem Geiste und Einem Herzen verband, war als Knabe mit ihm aufgewachsen und hatte Spiel und Lernen mit ihm getheilt. Die frühere Bekanntschaft ging zur vertrautesten Freundschaft über, als Augustinus nach seiner Rückkehr von Carthago an dem einstigen Genossen seiner Knabenjahre einen Theilnehmer an allen seinen Studien fand. Bei der Gleichmäßigkeit ihrer Bestrebungen war es ihre sich ergänzende Eigenthümlichkeit, welche die beiden Jünglinge so an einander zog. Das geistige Wesen des Augustinus war

([1]) Wir verweisen in Hinsicht dieser Charakteristik auf die folgenden Stellen, in denen wir vom Alypius handeln, und auf die Bücher contra Academicos und de ordine und Conf. lib. VI, c. 7—11; lib VIII, c. 6.

([2]) Conf. lib. VI, c. 7: diligebat me multum, quod ei bonus et doctus viderer, et ego illum propter magnam virtutis indolem, quae in non magna aetate satis eminebat.

männlich-schöpferisch, auch dem Anzueignenden productive Beweglichkeit entgegenbringend, selbstständig fortbildend und deshalb im Umgange mit Anderen geneigt mitzutheilen und zu bestimmen. Der Freund war hingebend, aufnehmend, sich an den mächtigeren Geist des Augustinus, wie es scheint, fast weiblich anschmiegend. Er war auf die Taufe vorbereitet worden, aber wie hätte er widerstehen können, wenn sein Freund den kirchlichen Glauben angriff und die manichäische Lehre anpries und auseinandersetzte! Diese Abhängigkeit des Freundes von ihm, verbunden mit der Fähigkeit desselben, in gleichem Alter auf Alles einzugehn, was ihn selbst begeisterte und die Abbilder seines geistigen Lebens ihm zurückgegeben, war für den Augustinus eine so innerlichst anziehende Gewalt, er harrte mit Verlangen auf die Stunden, wenn der Freund kommen werde, er konnte nicht ohne den Gedanken an ihn sein (¹). In diesem Seelenbunde lebte Augustinus ein reiches litterarisches Leben (²). In einem so reich sich ausbreitenden Leben, mit dem hellen Doppelblicke der verbundensten Freundschaft geistigen Schätzen nachforschend, selbst noch ein so jugendlicher Lehrer die quellende Fülle seines Innern heranreifenden Jünglingen mittheilend, Treffliches bereits leistend und das Bedeutendste verheißend, von dem angesehensten, gepriesensten Manne seiner Vaterstadt geliebt, empfohlen, geehrt und ausgezeichnet konnte Augustinus wohl der Meinung Vieler ein glückliches Loos gezogen zu haben scheinen. Die Anhänglichkeit des Alypius deutet eine solche Meinung an. Aber Augustinus selbst konnte durch alles das, was Andere von ihm rühmen mochten, nicht seine Befriedigung finden, da er es als eine tiefe Lebenserfahrung so wiederholt ausgesprochen hat, daß das menschliche Herz unruhig sei,

(¹) Conf. lib. IV, c. 4 et seqq.
(²) Wir beziehen uns auf das zuletzt über die Studien des Augustinus in Carthago Bemerkte.

bis es in Gott, der es zu sich geschaffen, Ruhe gefunden habe ([1]).

Monnica konnte in jenem Zeitabschnitte zur Linderung ihrer Thränen nicht wahrnehmen, daß bei aller augenscheinlichen Anhänglichkeit ihres Sohnes an den Manichäismus insgeheim in seinem Denken ein Gegensatz gegen denselben bestehe und Nahrung empfange, sie konnte, wenn überhaupt, doch gewiß nur leise Aeußerungen von den innerlichen Regungen der Frömmigkeit erkennen, mit welcher sie in der Kindheit seine Seele erfüllt hatte und welche von dem spätern Betrachter nur aus seiner zur Zeit der Ostern aufwachenden Sehnsucht nach den kirchlichen Feiern erblickt wird; aber eine für ihn erschütternde Begebenheit in Thagaste durfte der Mutter die Hoffnung geben, daß sein Gemüth einen nachtönenden Erweckungsruf aus dem Manichäismus zur Kirche erfahren habe.

Jener Jüngling, mit welchem Augustinus in der verbundensten Freundschaft lebte, erkrankte tödtlich an einem Fieber, nachdem seine und des Augustinus Freundschaft etwa ein Jahr gedauert hatte. Als er nun ohne Bewußtsein im Todesschweiße lag und man die Hoffnung seiner Wiederherstellung aufgab, eilte man, ihm noch die Taufe zu ertheilen. Augustinus, der sich von dem Lager des Sterbenden nicht entfernte, sah es zwar mit Widerwillen, daß sein Freund getauft wurde, konnte es aber nicht verhindern. Auch beruhigte er sich leicht darüber, denn er dachte, was so äußerlich dem Leibe eines Bewußtlosen angethan werde, könne ja auf diesen keinen Einfluß haben, dagegen würden die Lehren, durch welche er innerlich seinen Freund umgewandelt, auch im Tode und nach dem Tode der Seele desselben erhalten bleiben. Als jedoch gegen alles Erwarten die Krankheit zur Genesung überzugehen schien und man schon dem Kranken nach zurückgekehrtem Bewußtsein es gesagt hatte, daß

---

([1]) Conf. lib. I, c. 1: fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

er getauft sei, ersah Augustinus die erste Gelegenheit, um gegen seinen Freund und, wie er hoffte, mit Einstimmung seines Freundes die Taufe zu verspotten. Aber wie wurde er enttäuscht! In der Nähe des Todes sollen öfters nach langer körperlicher Entstellung die milden Züge früherer Jahre wieder sichtbar werden, eine Bezeichnung, daß die schmerzlich vermißte reinere Gestalt dennoch des leiblichen Wesens Wahrheit geblieben sei und als der Keim der Verklärung sich erhalten habe; auch die Wahngebilde, Verdunkelungen und Täuschungen der Seele fliehen oft, wenn das Irdische in der Todesnähe von ihr entsinkt und sie von der Luft der höhern Heimath angerührt wird. Das Letztere geschah auch bei dem Freunde. Obgleich er vor seiner Krankheit dem Manichäismus sich angeschlossen hatte, so war doch jetzt sein früherer Glaube wieder aufgelebt. Seine wirklich im Angesichte des Todes über den Tod hinausreichende Hoffnung ruhte nicht mehr auf einem menschlichen Scheinbilde Christi, nicht auf Sonne und Mond und Luft und auf den Gebeten und dem Nahrungsgenuß der Eklekten, sondern auf dem wahrhaftig in der menschlichen Natur offenbarten, gekreuzigten und zum Himmel erhobnen Sohne Gottes, welchem ihn nun die Taufe zum Eigenthum geweiht hatte. Als daher sein Freund auf Spott gegen die Taufe bei ihm anschlagen wollte, wandte er sich wie von einem Feinde mit Abscheu weg. Der sonst, wie es scheint, fast weiblich an den Geist des Augustinus sich anschmiegende Jüngling forderte jetzt mit plötzlicher hoher Freimüthigkeit, Augustinus solle diese Reden enden, wenn er noch ferner sein Freund sein wolle. Augustinus wurde über diese ungeahnte Aeußerung tief bestürzt, er wollte gegen die ungewohnte Selbstständigkeit seines Freundes aufwallen, aber aus Rücksicht auf den schwachen Gesundheitszustand desselben unterdrückte er gegenwärtig seine Bewegung, er wollte die völlige Genesung des Freundes abwarten und ihn dann zu sich umstimmen. Aber nach wenigen Tagen, als er nicht zugegen war, erfolgte ein Rückfall des Fiebers und der Jüngling starb.

Augustinus ward von grenzenlosem Schmerze ergriffen. Er hatte in seinem Freunde so ganz gelebt, daß ihm durch dessen Tod alles Lebensgefühl unterging. Daß überhaupt noch Menschen lebten, nachdem jener hinweggerissen war, den er in der Liebe einer irdisch-gesinnten Freundschaft ewig geliebt hatte, besonders daß sein eignes Dasein nach dem Verluste seines Geliebten noch fortdauere, war ihm das Räthsel einer dumpfen Verwunderung. Alle seine Umgebungen waren ihm zur Pein, denn sie alle waren ihm durch die Gemeinschaft mit dem Freunde verschönt gewesen, bei ihnen allen hatte er sich sagen können und gesagt, wenn seine Sehnsucht dem Freunde entgegeneilte: siehe, dann wird er kommen! Nun war mit dem Verblichenen auch aller ihr Reiz verblichen und der Widerschein des Lebens von ihnen mit dem Hingeschiedenen verschwunden. Sie waren jetzt für ihn nur die düstre Zeichensprache seines Verlustes. Er ging hinaus in die Haine bei Thagaste, um seinen Schmerz in ihnen zu lindern, aber ihr Säuseln besänftigte denselben nicht und ihre Schatten kühlten ihn nicht ab. Er athmete den Duft der Blumen auf, aber ihre ausströmenden Hauche, bei denen er von der Seele seines verstorbenen Freundes berührt zu werden träumen konnte, erweichten sein Herz nicht. Seine Bücher, ehedem seine Lust, als sein Freund noch mit ihm und durch ihn forschte und schwelgte, gewährten ihm jetzt keine Befriedigung, der Gedanke spannte die Nerven seines Denkens nicht an, die Dichtung gab seiner Phantasie keine Flügel, ihn der Wirklichkeit zu entrücken. Die gesellschaftliche Freude der Gastmähler weckte in seiner Seele keinen hellen Klang. Sogar jener gewaltigste Sinnenrausch, von dessen Taumelkelche er sonst nicht lassen konnte, vermochte ihn jetzt nicht zu fesseln. Er fragte sich selbst um seinen Schmerz. Wollte er ihn etwa verflüchtigen, wie man einen ängstlichen Traum beim Erwachen dadurch zerstreut, daß man ihn überdenkt und so in die Schatten der Nacht zerrinnen läßt? Das manichäische System, das in allem irdischen Leben ein dunkles Verhängniß sah, konnte es ihm nicht angeben, daß er

mit einem wirklichen Grunde seinen Freund in den Kerker des Leibes zurückwünsche. Er hätte es denn beklagen müssen, daß jener in der Todesschwäche vom Manichäismus abgefallen sei, und das that er in seinem Schmerze nicht. Aber je mehr sich ihm also seine Traurigkeit als ein Wahn, den er von sich zu scheuchen habe, darstellen mußte, desto heftiger wogte sie in ihm auf und machte ihn sich selbst zum Räthsel. Er versuchte es, im Aufblicke zu Gott sein Herz ruhiger zu machen, aber seine Vorstellung von Gott: Gott ein unermeßlicher Lichtglanz in unendlichen Fernen, pantheistisch Emanationen ausstrahlend, der irdischen Natur der Dinge fremd — war weit entfernt von der beseeligenden Wahrheit des allmächtigen Gottes, der alle Dinge mit seinem kräftigen Worte trägt, des Gottes, in welchem Alles lebet und webet und ist und dessen Vaterhuld alles Leid mit Vertrauen überantwortet werden kann. Auch in dem Aufschaun zu Gott fand er daher keinen Trost. Nur in seinen Thränen löste sich das Herbe seines Schmerzes und blickte ihn das Bild des Hingeschiedenen mit süßer Wehmuth an. Der Lauf der Thränen war für ihn gleichsam der Weg, seinem Freunde nachzugehn und sich mit demselben zu vereinigen. Und unter seinen Thränen hatte er wohl am meisten das Gefühl, auf welches er zurückdeutet, daß er ungeachtet seines Ueberdrusses am Leben doch auch deshalb nicht sterben möchte, um seinem Freunde nicht noch das Leben, das er in seiner Seele ihm bewahrte, zu entreißen.

In dieser Ueberschwänglichkeit konnte freilich sein Schmerz nicht lange fortdauern. Die Zeit, welche alles Irdische umfängt und auflöst, auch die gewaltigsten irdischen Gefühle, wenn nicht das Herz alsbald unter ihnen bricht, vergehn macht, rückte auch ihm allmählig die Züge seines Freundes ferner, und gab ihn seinen gewohnten Arbeiten und Zerstreuungen zurück ([1]). Auch

---

([1]) Conf. lib. IV, c. 8: non vacant tempora nec otiose volvuntur per sensus nostros, faciunt in animo mira opera. Ecce veniebant et

wir verlassen jetzt die Betrachtung seines Schmerzes, den wir nicht allein deshalb so ausführlich darzustellen suchten, weil er eine Zeitlang so tief in das Leben des Augustinus eingreift und von ihm mit solcher Lebendigkeit geschildert wird, sondern erstens auch deshalb, damit es ebenfalls hieraus erhellen möchte, ein wie tiefer Born der Liebe in ihm war und welcher Segen sich aus demselben für die Kirche ergießen mußte, wenn sich erst die Liebe zu Gott in ihm verklärte, und zweitens noch deshalb, um auf ein Moment seiner spätern Abwendung vom Manichäismus hinzuweisen. Denn obgleich er es nicht grade erwähnt, daß ihn die Erinnerung an das Sterbelager seines Freundes später angemahnt habe, so ist doch wohl nach der Innigkeit seines ersten Schmerzes um den Hingeschiedenen zu vermuthen, daß sich in ihm das Gedächtniß an denselben in einer gemilderten Weise noch oft erneuerte, und als dann sein Vertrauen auf das manichäische System wankend wurde, ihn in seinen Zweifeln bestärkte und zur Kirche hinwinkte, in welcher jener den letzten Trost gefunden hatte.

Wahrscheinlich blieb doch Augustinus nach dem Tode seines Freundes noch etwas geraumere Zeit in Thagaste und gewann schon hier eine ruhigere Stimmung. Aber wenn sich so auch sein erster schroffster Widerwille gegen die Umgebungen seiner Vaterstadt verlor, so behielten sie für ihn doch wenigstens den Ausdruck einer trüben Verlassenheit. Es wollte ihm im elterlichen Hause, auf der heimathlichen Flur, auf allen den Stätten, wo sein Leben sich zuerst aufgeschlossen hatte, nicht mehr wohl werden, er verlangte nach neuen Verhältnissen, in denen er gleichsam von neuem zu leben anfangen könnte. Dies veranlaßte einestheils seinen Entschluß, wieder nach Carthago zu gehn. Aber es kam noch dazu — sei sie schon vorher angeregt

---

praeteribant de die in diem, et veniendo et praetereundo inserebant mihi species alias et alias memorias et paulatim resarciebant me pristinis generibus delectationum, quibus cedebat dolor meus.

gewesen oder jetzt erst entstanden — seine Hoffnung, in Carthago eine glänzendere Laufbahn zu betreten, als sie ihm Thagaste auch in der günstigsten Lage bieten konnte (¹). Niemandem, selbst nicht seiner Mutter und dem Romanianus, entdeckte er diesen Plan, der ihn im Stillen beschäftigte (²). Er wollte wohl ihre Gegenvorstellungen vermeiden. Denn Monnica hing mit mütterlichster Zärtlichkeit an dem täglichen Umgange ihres Sohnes (³), dessen Abwendung von der Kirche sie zwar betrauerte, dessen Umkehr sie aber auch hoffte und dessen Leben in der üppigen nordafrikanischen Hauptstadt, wo ihm der Manichäismus eingeflößt und er ihren mahnenden Thränen fern war, sie mit Recht in noch größere Sorgen setzen durfte. Romanianus aber hatte Vorliebe für das heimathliche Thagaste, es freute ihn, daß Augustinus dort lehrte, er würde ungern in den Plan seines jungen Freundes und Schützlinges eingegangen sein (⁴). Ohne also von seinem Plane etwas zu entdecken, verließ Augustinus seine Vaterstadt und seinen dortigen Wirkungskreis. Unterwegs auf der Reise, scheint es, habe er dann seine Mutter und den Romanianus von seiner Absicht benachrichtigt und sie für diese zu gewinnen gesucht. Den Antheil, den der Tod seines Freundes auf seinen Enschluß hatte, berührte er nicht, sondern erwähnte nur seine Aussicht auf eine bedeutendere Wirksamkeit. Wie Monnica die Nachricht aufgenommen, läßt sich nur muthmaßen; Romanianus zögerte anfangs aus heimathlicher Anhänglichkeit, auf die Gedanken des Augustinus einzugehn und suchte ihn abzumahnen. Da er ihn aber nicht überzeugen konnte,

---

(¹) Contra Acad. lib. II, c. 2: tu Carthaginem illustrioris professionis gratia remeantem.

(²) Contra Acad. lib. II, c. 2: cum tibi et meorum nulli consilium meum spemque aperuissem.

(³) Conf. lib. V, c. 8: amabat enim secum praesentiam meam more matrum, sed multis multo amplius.

(⁴) Wir verweisen, auch in Beziehung auf das Nächstfolgende, auf das zweite Capitel des zweiten Buches gegen die Akademiker.

so bewährte der biederherzige Mann gegen den Jüngling, der voll unruhiger Ehrbegierde in die Ferne strebte, auch jetzt sein tiefes Wohlwollen und Vertrauen. Sich bestimmte er nun nach den Ansichten seines jungen Freundes, aus dem Abmahnenden wurde ein thätiger Beförderer, mit allem Nothwendigen unterstützte er den von Neuem aus der Heimath Ausziehenden. In Carthago blieb er ihm dann, wie vormals, auch jetzt beiständig und übergab ihm dort später seinen Sohn Licentius zum Unterrichte ([1]), einen heranreifenden, trefflich begabten Jüngling, der noch unsre genauere Aufmerksamkeit auf sich ziehn wird.

---

## Viertes Capitel.

**Augustinus als Rhetor zu Carthago. Sein Verhältniß und sich ausbildender Gegensatz zum Manichäismus bis auf seine Zusammenkunft mit dem Bischof Faustus von Mileve.**

Nach einer Abwesenheit, deren Dauer sich aus der Angabe, wie lange jener Freundschaftsbund in Thagaste bestanden habe, ungefähr ermessen läßt, kehrte Augustinus nach Carthago zurück. Unter den neuen Umgebungen, den vielen neuen Eindrücken erblaßte mehr und mehr die Erinnerung an seinen Verlust, am meisten machte der Verkehr mit andern Freunden, mit denen ihn besonders auch gemeinsame Anhänglichkeit an den Manichäismus verband und zum Theil gewiß schon gegen das Ende seines ersten Aufenthaltes in Carthago verbunden hatte, die Wunde in seinem Herzen vernarben ([2]). Zu diesen Freunden gehörte der erwähnte Honoratus, der durch ihn den Manichäern zugeführt

---

([1]) Contra Acad. lib. I, c. 6; lib. II, c. 2.
([2]) Conf. lib. IV, c. 8.

war und nun die Periode seines Ueberganges von seinem Rausche über die vermeintliche Wahrheit zum Verzweifeln an aller Wahrheit mitdurchlebte ([1]). Seine Studien und seine Lehrthätigkeit setzte er in Carthago fort, beides mit Erfolg, wenn auch nicht mit dem Erfolge, den seine kühnfliegende Phantasie sich versprochen hatte. Es ergiebt sich schon aus seiner großen, namentlich für das Lehrfach geeigneten Geisteseigenthümlichkeit, daß auch jetzt seine Wirksamkeit als Rhetor eine nicht unbedeutende geworden sei. Dazu deutet er an, daß er im Lehren seiner geistigen Ueberlegenheit sich bewußt ward. Wenn er Sachen vortrug, welche ihm durch Selbststudium leicht klar geworden waren und dann sah, daß die begabtesten seiner Zuhörer, indem sie seinen Erläuterungen mit gespannter Aufmerksamkeit folgten, sie nur mit Mühe auffaßten, so wurde er seines Geistes inne ([2]), und dieses Innewerden, der Widerklang dessen, was die Zuhörer an sich erfuhren, bestätigt es, daß sein Auditorium nicht zu den wenig gesuchten gehört habe. Aber auch sein vertrauter Umgang mit einem der angesehensten Männer in Carthago durfte, ähnlich wie in Thagaste seine Verbindung mit dem Romanianus, dazu beitragen, auf ihn aufmerksam zu machen und ein günstiges Vorurtheil für ihn erwecken, zumal derselbe von einem öffentlichen geistigen Triumphe des Augustinus entweder ausging oder doch befestigt ward.

Es wurden in jener Zeit nicht selten öffentliche litterarische Wettkämpfe angestellt und von dem Volke mit größter Theilnahme begleitet ([3]). Einmal nun, als mit einem Gedichte um den Siegeskranz aus der Hand des Proconsuls geworben werden

---

([1]) De utilitate credendi c. 8.

([2]) Conf. lib. IV, c. 16: non enim sentiebam, illas artes etiam ab studiosis et ingeniosis difficillime intelligi, nisi cum easdem eis conabar exponere, et erat ille excellentissimus in eis, qui me exponentem non tardius sequeretur.

([3]) Schlosser, universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur. Dritten Theiles 3te Abtheilung, S. 51 und 53.

sollte, trat auch Augustinus in die Schranken der Theaterbühne und ihm wurde der Preis zuerkannt. Proconsul in Nordafrika war damals Vindicianus, einer der größten Aerzte jener Zeit, in schon vorgerückten Jahren ein energischer Charakter, ohne Wortschmuck in seinen Reden, sententiös und lakonisch (¹). Vielleicht daß Vindicianus auf den jungen Mann, den seine Hand gekrönt hatte, erst durch dessen Sieg aufmerksam wurde; genug, er vergönnte ihm oft den Besuch seines Hauses und sein Gespräch, und Augustinus unterredete sich gern mit dem geistvollen, hocherfahrenen Manne.

Wenn er aber auch einerseits nicht ohne Genugthuung die Rhetorik in Carthago lehrte, so blieb er doch nicht ohne verbitternde Erfahrungen. Auch er vermochte es nicht zu erreichen, was ein jugendlicher, von Begeisterung für die Wissenschaft und kühnen, selbstvertrauenden Hoffnungen erfüllter Lehrer zu erreichen meint, daß er überhaupt seine Zuhörer zu wissenschaftlichem Ernste anregte. Von dem zügellosen Zustande der carthagischen studirenden Jugend, den er einst als Mitstudirender mit Widerwillen kennen gelernt hatte, mußte er jetzt als Lehrer selbst leiden. Nicht selten stürmten Scholaren, die sich zu dem Unterrichte anderer Rhetoren gemeldet hatten, in sein Auditorium und störten auf unverschämte Weise die Lehrordnung, die er für seine

---

(¹) Conf. lib. IV, c. 2; lib. VII, c. 6. Epist. ad Marcellinum, c. 1 (Opp. tom. II, p. 411). Die epistola Vindiciani, comitis Archiatrorum ad Valentinianum Imperatorem (in Fabricii biblioth. Graec. Vol. XIII, p. 448), wodurch dem Kaiser ein Buch über Heilmittellehre gewidmet ward, entspricht ganz der Charakteristik jener Stellen des Augustinus. Minder sicher kann das Lobgedicht auf die Medicin, das ebenfalls unter dem Namen den Vindicianus bekannt ist (Fabricii biblioth. Graec. Vol. XIII, p. 446), ihm zugeschrieben werden. Der Codex Theodosianus enthält unter dem Tit de metallis ein kaiserliches Edikt ad Vindicianum Vicarium vom Jahre 378 und ein zweites mit der Zuschrift Vindiciano über die Immunitäten der Aerzte, vom Jahre 379. Beide Male wird der berühmte Arzt verstanden und die Amtsbezeichnung in dem ersteren Edikte stimmt auch zu der Angabe der Confessionen, daß Vindicianus Proconsul von Nordafrika gewesen sei.

Schüler festgesetzt hatte. Dieses Unwesen war durch Gewohnheit legitim geworden. Der Lehrer konnte den rohen Hospitanten weder den Eintritt in sein Auditorium verwehren, noch sich dort gegen ihre Rohheiten schützen (¹).

Unter diesen Dornen des damaligen akademischen Lehrfaches entbehrte Augustinus freilich auch nicht wohlthuender Erfahrungen. Sein anhänglichster Schüler in Thagaste, Alypius, hatte sich zur Fortsetzung seines Studiums ebenfalls nach Carthago begeben. Anfangs zwar wurde das Band, das früher den Lehrer und den Schüler, den älteren und den jüngeren Freund verbunden hatte und auch jetzt an einander zog, hier gehemmt. Augustinus hatte sich aus irgend einer Ursache mit dem Vater des Alypius überworfen und dieser seinem Sohne jede Annäherung an seinen früheren Lehrer, sogar das flüchtige Zeichen der Bekanntschaft untersagt. Augustinus mußte dies schmerzlich empfinden, um so schmerzlicher, als er sich dadurch die Gelegenheit entzogen sah, den energischen, vielversprechenden Jüngling gegen eine Verirrung zu warnen, welche die in ihm gegebenen Hoffnungen zu zerstören drohte. Alypius nämlich hatte sich in dem Strudel der Sinnengenüsse, der beständig in dem schwelgerischen Carthago rauschte, einem leidenschaftlichen Hange zu den Spielen des Circus (²) überlassen. Augustinus erfuhr es mit großer Besorgniß. Gern hätte er mit der Herzlichkeit eines erfahrenern Freundes, gern mit dem bekannten, sonst so anhänglich vernommenen Tone des vormaligen Lehrers die Leidenschaft des Jünglings aufgehalten, aber er glaubte, daß Alypius ihm nicht minder als sein Vater abgeneigt sei, so daß also seine Vorstellungen kein Gehör gefunden hätten. Hierin jedoch hatte er den Alypius nicht richtig beurtheilt. Das väterliche Verbot hatte diesen seinem

---

(¹) Conf. lib. V, c. 8.

(²) Im Circus wurden vorzüglich Wettrennen, aber auch verschiedene gymnastische Spiele veranstaltet (Adam, Handbuch der römischen Alterthümer, übers. von Meyer. Bd. 2, S. 19 u. ff.).

Lehrer in Thagaste nicht innerlich entfremdet und er fühlte sich gedrungen, sich von Neuem an denselben anzuschließen. Oefter, wenn Augustinus lehrte, trat er in's Auditorium, grüßte, setzte sich, hörte eine Zeitlang dem Vortrage zu und entfernte sich dann wieder. So kam er auch eines Tages, als Augustinus eben mit der Erklärung einer Stelle beschäftigt war, zu deren ansprechenderen und klareren Erläuterung ihm eine Vergleichung von den Schauspielen des Circus passend schien. Er gab sie mit beißendem Spott auf solche, die sich dem wilden Rausche jener Schauspiele überließen, indessen nicht mit Rücksicht auf den Alypius, denn es war ihm doch wieder aus den Gedanken gekommen; mit jenem deshalb zu sprechen. Aber Alypius bezog die Worte auf sich. Viele Andere nun, anstatt sich bessern zu lassen, hätten sich nur erbittert, aber Alypius offenbarte jetzt auf schöne Weise seinen grundedlen, kraftvoll gediegenen Charakter. Auf sich zürnte er, nicht auf Augustinus, sondern liebte ihn seit der Zeit mit desto anhänglicherer Liebe. Mit einer Standhaftigkeit, die einen Mann geziert hätte, zwang er seine Leidenschaft zurück und besuchte den Circus nicht mehr. Und wie er seine Bewahrung vor einem drohenden Abgrunde einer einzelnen Aeußerung des Augustinus verdankte, so drang er jetzt darauf, von Neuem dessen Unterricht benutzen zu dürfen und ließ nicht vom Bitten ab, bis er die Abneigung seines Vaters überwunden hatte. Er ward nun auch in Carthago ein treuer Schüler des nie vergessenen Lehrers, aus einem Schüler jemehr zum Freunde reifend. Zwar mußte er, indem er durch den Augustinus sich entwickelte, auch mit ihm irren. Er wurde jetzt auch für den Manichäismus durch ihn begeistert. Was aber hierbei für ihn wieder sehr bezeichnend ist, nicht die Speculation der Manichäer zog ihn vorzugsweise an, sondern ihre scheinbare Heiligkeit in anscheinend strenger Ascese [1]. Alypius war ein praktischer Charakter, die Betrachtung wandte sich bei ihm zu-

---

[1] Conf. lib. VI, c. 7 et seqq.

rück auf's Leben, hier war ihm sein Standpunkt, sein Element angewiesen.

Eine ganz andere Eigenthümlichkeit hatte ein zweiter Jüngling, der sich jetzt ebenfalls an den Augustinus innig anschloß. Nebridius war aus der Nähe von Carthago gebürtig (¹). Er verlor früh seinen Vater, aber das bedeutende väterliche Vermögen, eine schöne Landbesitzung, der Stadt ganz nahe, gab ihm die Mittel zu einer sorgfältigen, wissenschaftlichen Bildung. Zum Christenthum bekannte er sich damals noch nicht, denn auch seine Eltern waren von dem christlichen Glauben nicht ergriffen worden und erst in späterer Zeit, nachdem er selbst schon zur Hingebung an das Evangelium gelangt war, wurden auch seine Mutter und seine übrigen Angehörigen durch ihn gläubig (²). Da er im Verhältnisse zum Augustinus auf einem jugendlicheren Standpunkte als Lernender gegenüber einer höheren Geistesreife sich darstellt, so ist wohl zu vermuthen, daß er auch die Schule des Augustinus in Carthago besucht habe und dadurch, wenn nicht überhaupt erst zu ihm hingezogen, doch in seiner Liebe zu ihm bestärkt sei. Aber im Vergleiche zu Alypius erscheint er von Anfang an mehr als Freund, weniger als Schüler des Augustinus, er brachte dessen theologisch-speculativen Auseinandersetzungen ein selbstständigeres Urtheil entgegen als Alypius, freilich auch vermöge einer ganz verschiedenen Geistesanlage. So ließ er sich zum Manichäismus nicht überreden, sondern setzte, wie nachher näher zu erwähnen sein wird, dem Augustinus und dessen manichäischen Freunden eine Argumentation entgegen, welche sie mit schlagender Macht traf und für Augustinus ein Hauptmoment ward, sich von dem Manichäismus frei zu machen.

Nebridius war der eigentliche Seelenfreund des Augustinus, wenn man mit dieser Benennung das Einssein der Freundschaft in demjenigen, was innerlichster Trieb ist, bezeichnen will. Dies aber war bei Augustinus die Richtung des Denkens nach innen

(¹) Conf. lib. VI, c. 10. (²) Conf. lib. IX, c 3.

und in so fern nach oben, das Sinnen nach der Wahrheit. Auch des Nebridius Wesen war nach innen gerichtet. Bei dem stillen Forschen über die Mysterien des innern Lebens, über das, was des menschlichen Daseins Wahrheit und Seeligkeit sei, und auch über die Tiefen der Gottheit wandelte er gleichsam auf seinem heimathlichen Boden. Auch er schwankte und zweifelte, aber seine Dialektik hatte nicht eine so heftige Bewegung als die Dialektik des Augustinus, weil ihr eine versöhnende Kraft aus einem natürlich sanften und reinen und deshalb auch unbewußt von dem Frieden der Gottesnähe angewehten Gemüthe zuströmte. Nebridius hatte eine Johannische Seele, er war eine von den herrlichen Naturen, denen das Wesen dieser Welt von jeher etwas Fremdes ist, die, wie die Sonnenblumen zur Sonne, zu dem wahrhaftigen Lichte, das den inwendigen Menschen erleuchtet, hingewendet sind und ein ihnen gebührendes Anrecht zu empfangen scheinen, wenn sie, wie es auch ihm geschah, bald vom Stückwerk zum Ganzen, vom Forschen zum Schauen geführt werden (¹).

Um eine glänzende Laufbahn als Lehrer der Rhetorik zu gewinnen, hatte Augustinus auch die Aufgabe, sich schriftstellerisch namhaft zu machen. Auch dieser Anforderung suchte er während seines jetzigen Aufenthaltes in Carthago zu entsprechen. Den Stoff zu seiner ersten Schrift entnahm er aus der Fülle seiner Begeisterung. Alles, was ihn mit Wohlgefallen durchdrang, wollte er überblicken und nach seiner innersten und einigen Seele auffassen. Was denn war es an den Dingen, das seine Liebe weckte und von ihnen zu ihm als ein einigender Zauber webte? Das Schöne, antwortete er sich, webe jenes Band der Liebe. Er sagte es zu sich allein und auch zu seinen Freunden, wenn

(¹) Ueber den Nebridius sind folgende Stellen der Confessionen zu vergleichen: lib. VI, 10; VII, 2; VIII, 6; IX, 3, außerdem die Briefe, die zwischen ihm und dem Augustinus gewechselt wurden (Opp. tom. II, p. 4—19).

er sie auf ihre innere, durch die Außenwelt in ihnen entzündete und auf jene zurückstrahlende Freude aufmerksam machte. Aber er fragte dann weiter: was ist denn das Schöne und was ist die Schönheit? Indem er nun, um sich den Schönheitsbegriff zu entziffern, auf die Gestalten der Dinge, an denen sein Auge mit Lust hing, seine Aufmerksamkeit richtete, so schienen sich ihm zweierlei Formen zu besondern, die eine, welche nur durch ihren Zusammenhang mit der anderen Zierde gewann, und die zweite, welche durch sich selbst Wohlgefallen erweckte und im Verhältniß zu jenem verzierenden Beiwerke sich als die Totalität der Dinge darstellte. Die letztere Form, die durch sich selber anziehend war, erschien als das eigentlich Schöne, der anderen, welche nur durch Anschmiegung an ein Höheres, Selbstständiges Anmuth erhielt, konnte der königliche Begriff der Schönheit nicht zuerkannt werden, sie war das Schickliche, Angemessene. Diese Bemerkung erfaßte Augustinus mit inniger Bewegung, sie öffnete ihm ja eine reiche Aussicht, dasjenige, ohne welches das menschliche Leben nicht köstlich sein kann, anschauend zu begreifen, und es, indem er es sich in mannichfaltigen Formen, umrankt, getragen und gehuldigt von dem dienenden Schmucke vielartiger Verzierungen aufzeigte, zu verklären.

Sein Blick durchwanderte die Regionen der Sinnenwelt, um Beispiele zu sammeln, durch welche er sich die Begriffe des Schönen und des Angemessenen ([1]), die er aus dem Gesichtspunkte der Totaliät und des an diese sich Anfügenden zu bestimmen suchte, bestätigen könnte. Aber wie hätte er bei den körperlichen Formen stehen bleiben sollen, da ja schon das Bild, das in sich selbst harmonisch in einem Blumenkelche schwebt, als der Traum eines Seelenlebens erscheint, und die Conceptionen der Totalität und des Adhärirenden, die aus denselben an dem Leiter der körperlichen Welt sich entwickelnden Gestalten

([1]) Pulchri et apti. Ueber diese Darstellung überhaupt ist zu vergleichen Conf. lib. IV, c. 13—16.

von körperlichen, vergänglichen und undeutlichen Abbildern zu geistigen, festen und klaren Urbildern und zur Gesammtharmonie des menschlichen Geistes hinweisen, um wieder von dieser Harmonie zu erheben zu der Harmonie aller Harmonieen, zu der Schönheit jeglicher Schönheit, zu Gott, weil alles an ihm, dem Schöpfer, hängt, und das volle Bild der verliehenen Schönheit nur in der Beziehung zu ihm offenbaren kann. Augustinus versuchte es, nachdem er die körperliche Schönheit sich gezeichnet hatte, auch das harmonische Bild des Geistes zu erfassen. Da durchdrang es ihn wie ein Strahl der Wahrheit, aber geblendet wandte er den vibrirenden Blick seines Geistes ab. Für manche hat der Gedanke der Ewigkeit oder der Unendlichkeit etwas blitzähnlich Durchzuckendes, wenn man in die denkende Betrachtung, der ihre endlosen Ringe ganz vertraut sind, eine sinnliche Vorstellung des unendlichen Raums oder der unendlichen Zeit aufnehmen will. Aehnliches erfuhr Augustinus in Hinsicht des Gedankens von dem Unkörperlichen. Als er von der Außenwelt seine Betrachtung in sich selbst kehrte, drängte sich ihm die Wahrnehmung auf, das Bild der geistigen Schönheit habe nicht jene körperlichen Dimensionen. Dies mußte er sich ja wohl zum Beispiel bemerken, als er sich um den Begriff der Tugend fragte. Aber weil er durch den Manichäismus an sinnliche Vorstellungen durchaus gewöhnt war, so erschien ihm das, was er ohne die Anschauung körperlicher Ausdehnung begreifen wollte, ins Nichts zu verschwinden. Es durchschauerte ihn die entgegengesetzte Art jener Selbstentrückung, wenn sich die Vorstellung über die unendlichen Räume der Schöpfung ausbreiten will (¹).

Da er auf diese Weise vor dem Gedanken des Unkörperlichen sich verbergen mußte, so suchte er die Schönheit des Geistes gleichfalls in ein sichtbares Bild zu fassen. Freilich ein Versuch, der entweder zum Bewußtsein des Unvermögens oder zu Willkührlichkeiten der Phantasie führen mußte. Dem Ersteren konnte

---

(¹) Auch zu vergl. Conf. lib. VII, c. 1 u. 17.

sich Augustinus denn auch nicht entziehen. Unmuthig klagte er bei sich selbst, daß es dem Menschen in dem Kerker des Leibes nicht vergönnt sei, ein geistiges Wesen anzuschaun. — Was ihm in Betreff des menschlichen Geistes begegnete — der durchdringende Blitz des Gedankens einer unkörperlichen Natur, das beängstigende Gefühl, als müsse mit der körperlichen Ausdehnung auch das Sein verschwinden, die Zurückwendung auf räumliche Vorstellungen und das willkürliche Weben der Phantasie bei dem nicht zu unterdrückenden Bewußtsein der Willkürlichkeit, — alles dieses mußte ihm in weit größerem Maaße begegnen, als er, in der Sehnsucht, den lautersten Urquell aller Schönheit zu erforschen, seinen Blick zu Gott emporrichten wollte. „Ich strebte, sagt er, zu Dir empor und ich ward von Dir zurückgetrieben. Ich richtete, o süße Wahrheit, das Ohr meines Herzens auf Deine innerliche Melodie, mit Verlangen, Dich zu hören und mich über die Stimme des Bräutigams zu freuen, und ich konnte nicht." Wahrscheinlich überließ er sich doch den Eingebungen seiner Phantasie, wenngleich ihm wohl nur diese allgemeine Bestimmung einleuchtete, daß der vernünftige Geist oder die Natur der Wahrheit oder das höchste Gut — wie er das göttliche Wesen, als dessen Ausfluß er auch alle durchstrahlende Schönheit der Natur betrachtete, nun auch bezeichnen mochte — die Einheit oder Monas, gleichsam die Geschlechtslosigkeit sei, welcher die Zweiheit oder Dyas, die Differenz des geschlechtlichen Hasses und der geschlechtlichen Begierde, gegenüberstehe. Hauchte ihm doch, als er, um die Schönheit des Geistes zu erkennen, nach seiner äußerlichen manichäischen Vorstellungsweise die Züge der Tugend zu erforschen suchte, wenngleich er die Tugend so nicht schauen konnte, das Gefühl des Friedens von ihr entgegen und dieses war ja der Ausdruck des in sich Einigen, so wie im Gegentheil die Sünde mit dem widerwärtigen Bewußtsein des Zwiespältigen verbunden war. Auf diese Definition der Einheit hätte ihn auch der Gesichtspunkt der Totalität führen können. Gemäß der manichäischen Lehre,

deren Einfluß auch darin erscheint, daß er die Geschlechtlichkeit als den Grundcharakter des Bösen bezeichnete, substanziirte er die Dyas nicht minder als die Monas und wohl mit den gewöhnlichen Gründen der manichäischen Theodicee.

So weit läßt sich der erste schriftstellerische Versuch des Augustinus charakterisiren. Denn ihm selbst kam bereits das Manuscript aus den Händen und er konnte nur aus der Erinnerung in seinen Confessionen einen Abriß von demselben geben. Es deutet aber jenes Werk seiner Jugend auf den zu dem Tiefsten und Wesentlichsten früh hingewandten Geist des großen Kirchenlehrers. Sechsundzwanzig bis siebenundzwanzig Jahre war Augustinus alt, als er sein Nachdenken über das Schöne und Angemessene in eine Schrift von zwei oder drei Büchern niederlegte. Er widmete sie dem Hierius, einem Manne, der damals als Redner in Rom gepriesen wurde ([1]). Hierius war aus Syrien gebürtig und zunächst in der griechischen Litteratur gebildet worden. Dennoch hatte er sich später die lateinische Sprache in solchem Grade angeeignet, daß er sogar in der Hauptstadt der abendländischen Bildung durch Beredsamkeit hochberühmt ward. Auch in der Philosophie und deren Hülfswissenschaften sollte er erfahren sein. Augustinus hatte ihn nicht persönlich kennen gelernt, so daß ihn kein persönlicher Eindruck zu seiner Widmung veranlaßte, aber manche Aeußerungen des Mannes, die ihm berichtet waren, hatten ihm gefallen. Am meisten indessen bestimmte ihn der Ruf von der Gelehrsamkeit des Hierius, die Begeisterung, mit welcher manche von dem großen Redner erzählten und es dabei bewunderten, daß ein Syrer und in der griechischen Litteratur Auferzogener ein solches Ansehn in Rom habe gewinnen können. Selbst voll Begierde, durch Geist, Wissenschaft und Beredsamkeit zu glänzen, wünschte daher Augustinus dem berühmten Manne, der alles dieses schon erreicht hatte, ein Zeichen seiner Verehrung darzubringen und

([1]) Confess. lib IV, c. 14.

ihn auf sich aufmerksam zu machen. Es war ihm eine ersehnte Hoffnung, daß Hierius ihm seine Anerkennung bezeugen möchte. Ob dies geschehen sei, ist uns nicht berichtet worden.

Am wichtigsten in seinem zweiten, längeren Aufenthalte in Carthago war die Veränderung seines Verhältnisses zum Manichäismus. Als eifriger Anhänger dieser Häresie hatte er zum zweiten Male Carthago betreten und mit Abneigung gegen dieselbe suchte er sich eine neue Stätte seines Wirkens. Was noch außerdem von seinem diesmaligen Leben in Carthago zu sagen ist, läßt sich mit der Geschichte seiner Abwendung vom Manichäismus zusammenfassen.

Wie Verschiedenes dazu gewirkt hatte, seine Anhänglichkeit an die Manichäer auszubilden: — seine Beängstigung durch die Frage nach dem Ursprunge des Bösen, seine Vorstellung von der Verendlichung Gottes in der Kirchenlehre, sein Gegensatz gegen die heilige Schrift, insbesonders gegen das alte Testament, sein Wahn, daß nur unter den Manichäern die Wissenschaft gepflegt und ein heiliges Leben verwirklicht werde; — so wurde er ihnen auch von verschiedenen Punkten aus entfremdet.

Unter dem Volke ging das Gerücht von furchtbaren Gräueln, die in den geheimen Versammlungen der Eklekten, wenn sie ihr Abendmahl feierten, verübt würden ([1]). Sicher war es übertrieben, indessen vielleicht nicht ganz ohne Grund. Denn es war eine zu schlagende Consequenz aus der manichäischen Anschauung von der anfänglichen Lichtentlockung aus der Materie und der Lehre, daß die gute Seele in der ganzen Natur, auch in den Saamen der Dinge gebunden sei, aber am wirksamsten durch den Genuß der Eklekten befreit werde, als daß sie nicht hin und wieder bei Fanatikern der Sekte zur Ausübung unnatürlicher Lust und eines gräuelvollen Mysteriums geführt haben könnte. Daß dieses wirklich geschah, scheint auch durch bestimmte

---

([1]) De moribus Manich. c. 18.

Aussagen ziemlich außer Zweifel gesetzt zu werden ([1]). Mochte nun gleich Augustinus, wenn ihm, wie ja zu vermuthen ist, das Gerücht nicht lange verborgen blieb, allen Grund haben, die Elekten, mit denen er umging, von der Schändlichkeit jener praktischen Consequenz ihres Systems frei zu sprechen, auf dem Systeme selbst haftete doch der Vorwurf, zu einer solchen Consequenz zu veranlassen.

Es bedurfte aber nicht dieses Gerüchtes, um ihm über die Ethik des Manichäismus die Augen aufzuthun, denn er konnte aus dem, worüber er selbst Zeuge war oder doch ein Zeugniß Anderer von unzweifelhafter Glaubwürdigkeit hatte, es entnehmen, daß wahrlich die Manichäer nicht berechtigt wären, auf das Leben in der Kirche höhnend herabzublicken und dagegen für sich den Charakter einer heiligen Gemeinschaft anzusprechen. Die Geschichte von den beiden Alten und der Susanna wiederholte sich zu seinem innigen Schmerze, weil er wirklich an das geträumte Lebensideal des Manichäismus sein Herz gehängt hatte, in mehreren Nachbildungen unter den Elekten in und bei Carthago. Einmal, als Augustinus und einige Freunde durch eine der besuchtesten Straßen Carthago's gingen, sahen sie, daß mehrere Elekten, die in verschiedenen Häusern wohnten und vielleicht eben aus dem Convent kamen, sich hinter einigen vorübergehenden Frauen unzüchtigst gebehrdeten. Welche allgemeine Entartung wurde hierdurch angedeutet! Diese, nicht einmal Hausgenossen, vermuthlich nicht durch täglichen Umgang mit einander verbunden, waren dennoch einer der Schamlosigkeit des andern so gewiß, daß sie ohne Weiteres zu der Obscönität sich vereinigen konnten. Die frechen Lüstlinge wurden denn auch von den jungen Männern bei den Vorstehern der Manichäer zu

---

([1]) De haeresibus c. 46. Die Manichäer, indem sie die Richtigkeit des Gerüchtes leugneten, fügten hinzu, daß Andere, welche sich fälschlich für Manichäer ausgäben, solche Gräuel verübten. Nach einer anderweitigen Aussage hätte die fanatische Abzweigung der manichäischen Sekte der Namen Katharisten geführt.

Carthago verklagt, aber die Klage war eine sehr ungelegene, vermuthlich auch deshalb, weil es viel zu bestrafen gab, wenn in diesem Falle gestraft werden sollte. Um sich indessen sogar eines Verweises zu enthalten, nahm man die kaiserliche Constitution zum Vorwande, durch welche damals die manichäischen Zusammenkünfte untersagt waren (¹). Die Bestraften möchten leicht aus Rachsucht etwas verrathen. Aber wenn die erbitterten Verkläger dieser Befürchtung auch keineswegs ihren Grund absprechen wollten, was mußten sie von der Selbstverkündigung denken, daß die Manichäer als Kinder Gottes und Fremdlinge in dieser Welt von der Welt gehaßt und verfolgt würden und bis an der Tage Ende verfolgt werden müßten? Aus demselben Grunde ihrer Leiden in der Welt pflegten ja auch die Manichäer darauf hinzuweisen, daß bei ihnen die Wahrheit zu suchen sei, als bei den durch Leiden Bezeugten, daß sie den Geist hätten, den laut dem Evangelio die Welt nicht empfangen könnte (²). — Ein anderes Mal wurde dem Augustinus und seinen Freunden von einer Frau geklagt: sie habe sich in der Nacht der Festvigilien mit mehreren Frauen, welche für heilig gegolten, in einem Zimmer befunden, als mehrere Elekten hereingetreten seien; der eine habe das Licht ausgelöscht, und nun habe man auch ihr Gewalt anthun wollen, nur ihr lautes Schreien habe sie von der Entehrung gerettet. Auch dieses wurde von den aufgeregten Auditoren angezeigt, aber ebenfalls ohne Erfolg. Von neuem wurde die Gefahr des Verraths vorgeschützt, um die Aufforderung zu einer Untersuchung niederzuschlagen (³). — Ein anderer Fall der Sittenlosigkeit unter den

---

(¹) Von dem ältern Valentinian wurde im Jahre 372 eine Constitution speciell gegen die Manichäer und deren Zusammenkünfte gegeben. Dieses Gesetz ward in mehreren Constitutionen des Gratian seit dem Jahre 375 auf alle Häretiker ausgedehnt. Die erste Constitution des Gratian ist verloren gegangen, die zweite und dritte werden in die Jahre 378 und 379 gesetzt. Cod. Theod. lib. XVI, tit. V.

(²) De moribus Manich. c. 19. (³) Id. loc. cit.

Elekten war dieser: nahe bei Carthago, in einem Dorfe, wo Feigenbaumzucht getrieben wurde, wohnte in Gemeinschaft mit einer Familie, welche aus Mutter und Sohn und einer Tochter bestand, die sich der Ascetik der Manichäer geweiht hatte, ein manichäischer Sanctus, zu welchem Augustinus und seine Genossen oft hinausgingen, um sich mit ihm zu unterreden. Plötzlich wurde es bekannt und durch den Zustand des Mädchens unwiderleglich, daß die fromme Jungfrau mit dem Elekten in verbotenem Umgange gestanden habe. Die Mutter entdeckte ihrem Sohne die Beschimpfung ihres Hauses. Der junge Mann, schmerzlichst zürnend, ließ sich gleichwohl bewegen, von der öffentlichen Klage abzustehn, da man ihm vorstellte, daß er der Pietät gegen Mani und überhaupt gegen die manichäische Gemeinschaft seine persönliche Beleidigung nachsetzen müsse. Nur darin mußte man ihm willfahren, daß der heuchlerische Verführer excommunicirt würde. Um nun den Zerstörer seiner Familienehre doch einigermaßen die Vergeltung fühlen zu lassen, beredete sich der junge Mann mit einigen Freunden, ihn mit Schlägen von angemessener Derbheit anzugehn. Der Plan ward ausgeführt, während der Geschlagene schrie: in Mani's Namen, man solle ihn verschonen; Adam, der erste Heros, habe auch gesündigt und sei dann desto heiliger gewesen (¹).

Diese Art von Sittenlosigkeit war indessen nur eine von den vielen Verletzungen der Zucht, welche durch die Priesterkaste der Manichäer bethätigt werden sollte. Sie, die Auserwählten, die in völligster Enthaltung von Fleisch und animalischer Nahrung und von Wein leben sollten, zählten Mitglieder genug, die sich von solchen Genüssen nichts versagten und überhaupt nach den ausgesuchtesten Tafeln Begehr hatten. Alles Leibliche, jede körperliche Zier und Annehmlichkeit sollte von ihnen, die nur das suchten, was des Geistes sei, verachtet werden, und gleichwohl war von vielen der Gebrauch der Bäder bekannt. Die reinen

---

(¹) De moribus Manich. c. 19.

Träger des erlösenden Lichtes durften sie nichts gemein haben mit der Lust an den Darstellungen irdischer Leidenschaften, und dennoch waren sie häufig im Theater und im Circus anzutreffen. Selbst die Alten blieben nicht zurück und die Jüngeren nahmen sogar keinen Anstand, in Gegenwart von Auditoren über Wagenlenker und Akteurs Parthei zu ergreifen und zu zanken. Kleinigkeitskrämereien, Geiz und Neid trieben auch unter ihnen ihr Spiel ([1]). Besonders schmerzlich war es einmal für Augustinus, als zwei Elekten, welche in den manichäischen Disputationen Heerführer waren, in so fern vielleicht auf seinen eignen Uebertritt zum Manichäismus Einfluß gehabt hatten und mit ihm — besonders der eine wegen seiner Liebe zur klassischen Litteratur — in vertrauterem Umgange standen, sich hinterrücks gegenseitig zu verdächtigen suchten, indem der eine den andern des Ehebruchs, dieser jenen dagegen der neidischen Verleumdung beschuldigte und den Ehebruch auf einen dritten Elekten schob, so daß seine Selbstrechtfertigung sich wahrscheinlicher ausnahm. Und überhaupt von keinem Elekten, wie viele auch Augustinus in der Zeit seines Verkehrens mit den Manichäern kennen gelernt hatte, durfte er sagen, daß derselbe die Vorschriften der manichäischen Ethik erfüllt habe. Wenn aber so viel Arges an den Tag kam, was war von dem Leben zu halten, über welches die Elekten allein Zeugen und Richter waren?

Nach dem innern Verhältnisse gehört hierher eine Geschichte, welche auch vielleicht der Zeit nach hier ihre Stelle hat, vielleicht aber einige Jahre später nach dem ersten Aufenthalte des Augustinus in Rom sich zutrug. In Rom lebte ([2]) in der Klasse der Auditoren ein frommer und reicher Mann Namens Constantius, von aufrichtigster Anhänglichkeit an den Manichäismus beseelt. Obgleich er noch nicht die Verpflichtung hatte, die Satzungen Mani's in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen, stand

---

([1]) De moribus Manich. c. 19.

([2]) De moribus Manich. c. 20. Contra Faustum lib. V, c. 5.

er doch keinem Elekten an Sittenstrenge nach. Da er nun so anhänglich dem Manichäismus ergeben war und denselben mit inniger Wärme zu vertheidigen pflegte, so empfand er es sehr schmerzlich, wenn ihm das ausschweifende Leben der hier und dort zerstreut lebenden Elekten entgegengesetzt wurde. Er faßte also einen reformatorischen Plan: durch ein Institut eines gemeinsamen Lebens unter den Elekten, gleichsam durch die Aufrichtung eines manichäischen Klosters sollte die vorgeschriebene Ascetik verwirklicht werden. Alle, welche gemäß den Vorschriften leben wollten, war Constantius bereit in seinem Hause auf seine Kosten zu unterhalten. Sein gutgemeintes Unternehmen scheiterte jedoch an dem Entgegenwirken weltlich gesinnter manichäischer Bischöfe. Indessen richtete er noch seine Hoffnung auf Einen Bischof, der auch dem Augustinus bekannt und zwar ein durchaus ungebildeter Mensch war, aber durch sein bäurisches Betragen das Vorurtheil sittlicher Gradheit erweckte. Lange hatte Constantius auf ihn geharrt, endlich traf er mit ihm zusammen. Er setzte ihm seinen Plan auseinander. Lobend ging der Bischof auf denselben ein, er selbst wollte zuerst in des Constantius Haus einziehn. Als dies geschehen war, wurden alle in Rom lebende Elekten zum Constantius versammelt. Mit der Vorlesung der Gebote aus der epistola fundamenti ward der Reformationsversuch eingeleitet. Solche Vorschriften seien unerträglich, riefen viele und entfernten sich; doch blieben manche aus Scham zurück. Es wurde beschlossen, so wie Mani es vorschrieb, das Leben einzurichten und wirklich ein Anfang gemacht. Constantius drang darauf, daß alle Bestimmungen erfüllt werden müßten, aber er ging auch allen mit seinem Beispiele voran. Nicht lange indessen und es kam zwischen den Elekten zu Zerwürfnissen, gegenseitig warfen sie sich Uebertretungen vor. Constantius seufzte, aber in reformatorischem Eifer suchte er keinen zu beschönigen, sondern einen durch den andern zu entlarven. Da wurde es offenbar, von welcher Beschaffenheit sogar diejenigen seien, die sich auf die Vorschriften doch

noch hatten verpflichten wollen. Endlich entstand unverhohlenes Murren, offene Widersetzlichkeit: man könne die Vorschriften nicht erfüllen. Constantius, um sein Institut zu halten, griff zu dem äußersten Mittel. Er stellte das Dilemma auf: entweder die Vorschriften müßten erfüllt werden, oder wenn dies unmöglich, so sei der Gesetzgeber unverständig gewesen, da er das Unmögliche gefordert habe. Aber die einmal entlassene Zügellosigkeit durchbrach alle Schranken. Die meisten gingen davon und lebten nach alter Weise. Später machte sich auch der Bischof heimlich von dannen. Es wurde ihm nachgesagt, daß er durch eignes, sorgfältig verstecktes Geld sich oft insgeheim regelwidrige Speisen verschafft habe. Der bedeutend eingeschmolzene Rest der reformatorischen Verbindung trennte sich von den übrigen Manichäern und erhielt den Namen Mattarier, von den Matten, welche von ihnen anstatt weicherer Polster und Decken zu den Lagerstätten gebraucht wurden. Constantius selbst trat zur katholischen Kirche über.

Von der Wahrheit dieser Geschichte, die Augustinus schon anfänglich aus glaubwürdiger Quelle erfuhr, konnte er sich bei seiner spätern Anwesenheit in Rom unmittelbar überzeugen.

Wenn er nun auch, als er solche Erfahrungen über die ausgepriesene manichäische Heiligkeit machte, es erwog — was er in seiner spätern Polemik gegen die Manichäer einräumte — (1), daß man, um eine Lehre abzuschätzen, nicht die subjective Be-

(1) De morib. Manich. c. 20: sed aliis defensionibus utimini, quas ego non improbo. Aut enim dicitis aliquos, qui vestra praecepta custodiant, nec eos aliorum criminibus debere perfundi; aut non oportere omnino quaeri, quales sint homines, qui vestram sectam profitentur, sed qualis sit ipsa professio. Quorum ego utrumque cum admisero, illud tamen a vobis magnopere requiram, cur maledictis insectemini Christianos catholici nominis, quorundam intuentes perditam vitam, cum de vestris hominibus haberi quaestionem aut impudenter recusetis, aut impudenter non recusetis velitisque intelligi in tanta vestra paucitate latere nescio quos, qui sua praecepta custodiunt et in tanta Catholicae multitudine non velitis.

schaffenheit ihrer Anhänger, sondern sie selbst prüfen müsse, — so lag doch die Unverschämtheit, der katholischen Kirche wegen dieser oder jener Flecken in dem Leben ihrer Mitglieder den Charakter der Kirche absprechen zu wollen und für die manichäische Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen, klar vor Augen. Und fielen denn die Unsittlichkeiten der Manichäer lediglich den Bekennern, durchaus nicht dem Bekenntniß selbst zur Last? Waren jene Gerüchte von den geheimen Gräueln der Elekten nicht gänzlich erdichtet, welcher Vorwurf für die Lehre! und waren sie auch erdichtet, dennoch welcher Vorwurf, daß von Gegnern solche Consequenzen aus der Lehre entnommen werden könnten! — Dasselbe galt auch in Hinsicht einer andern Beschuldigung. Es gehörte ja zu dem Cultus der Auditoren, den Elekten Weihgeschenke von Früchten und Gemüsen darzubringen. Von diesen Geschenken, wodurch die priesterliche Vermittelung der Elekten zur Sühnung der Darbringenden und zur Befreiung des Dargebrachten erbeten werden sollte, durfte weder etwas verschüttet, noch an Nichtauserwählte gegeben werden. Da nun öfter die Spenden so reichlich flossen, daß sie von den Empfängern nicht verzehrt werden konnten, so wurde von diesen das Mittel gewählt, den Ueberrest von den Knaben, die ihnen zur Erziehung übergeben waren, verzehren zu lassen, und hierbei, wie verlautete, bis zu dem grausamsten Zwange fortgeschritten, so daß in Rom von einem Elekten einige Kinder auf diese Weise getödtet sein sollten (¹). — Aber auch der Theil der manichäischen Lehre, der nicht ein Geheimniß der Auserwählten, sondern ebenfalls oder ausschließlich für die Auditoren bestimmt war, enthielt Empörendes für ein nicht ganz befangenes Gefühl. Gemäß der Lehre, daß die Erzeugung, weil sie die Seele in den Leib zurückbanne, die verabscheuenswertheste That sei, wurden den Auditoren Anweisungen gegeben, wie sie die Geschlechtslust unter der mindesten Befürchtung der Nachkommenschaft be-

(¹) De moribus Manich. c. 16.

friedigen könnten ([1]). Zufolge der Lehre von der unverletzlichen Heiligkeit des Naturlebens, dessen Gebrauch durch die Auditoren von den Elekten gesühnt werden müßte, war es Frevel, einem hungrigen Bettler ein Stück Brod zu brechen, oder eine Frucht zu bieten. Um dabei das christliche Gebot, barmherzig zu sein, doch nicht ganz zu verleugnen, wurden Almosen von Geld empfohlen ([2]). Freilich war durch diesen Ersatz der hungrige Arme schlecht bedacht, wenn er, wie sich dieser Fall denken ließ, nicht so schnell, als es seine Bedürftigkeit verlangte, sich für das Geld Nahrungsmittel verschaffen konnte. Und welche Spielerei: etwas zu untersagen und das Mittel zu dem Untersagten mitzutheilen!

Einige Zeit, nachdem Augustinus schon den Glauben, daß von den Manichäern ein heiliges Leben verwirklicht werde, verloren hatte, dauerte noch seine Verehrung gegen die Persönlichkeit Mani's fort; es war der Rest des gewähnten Ideals, in dessen Betrachtung er die Unruhe über sein eignes Treiben zur Sehnsucht erhoben und wohl öfter vergessen hatte ([3]).

Ein zweiter Grund seines Rücktrittes von der Kirche, die manichäische Polemik gegen die heilige Schrift, erhielt während seines zweiten Aufenthaltes in Carthago wenigstens einen bedeutenden Abbruch. Er hatte jene Polemik zuerst in der roheren Form kennen gelernt, in der sie in den Antithesen des Adimantus erscheint, nur als eine Dialektik, wodurch das alte und neue Testament in absoluten Gegensatz gestellt werden sollten. Nun aber hielt zu Carthago ein gewisser Helpidius, vermuthlich ein Kirchenlehrer, gegen die Manichäer Reden, in denen er namentlich

---

([1]) Id. lib. c. 18: nonne vos estis, qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum quam ipsum concubitum? Nonne vos estis, qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur.

([2]) Id. lib. c. 17. ([3]) Confess. lib. V, c. 5.

das alte Testament im neuen nachzuweisen gesucht zu haben scheint ([1]). Augustinus, Honoratus, und manche andere Auditoren, die nicht wie der gewöhnliche Haufe der Gläubigen waren, sondern ein selbstständiges Urtheil zu haben wünschten, wurden, da sie den Helvidius hörten, über die aus dem neuen Testamente von ihm angeführten Stellen bedenklich, denn sie wußten keine Widerlegung. Ihre manichäischen Lehrer gaben jetzt freilich jene Auskunft, welche in der Schrift des Faustus so entschieden geltend gemacht ist, daß das neue Testament von Judaisten interpolirt sei, aber Augustinus wurde über die Schwäche dieses Grundes nicht getäuscht. Seine Auslegung der klassischen Litteratur mußte ihn hinlänglich darüber belehrt haben, wie mißlich es sei, ohne alle handschriftliche Autorität aus subjectiven Gründen Stellen eines Buches für unächt zu erklären. Jene Auskunft darf übrigens als eine abgenöthigte betrachtet werden. Man hütete sich, sie öffentlicher auszusprechen und behielt sie den vertrauteren Unterredungen vor. ([2]). War der Grund vielleicht noch eine unklare Anhänglichkeit, wie auch in spätern Zeiten bei dem innern Gegensatze gegen Kirche und Bibel das neue Testament noch geschont wurde, wenn man das alte sich nicht scheute anzugreifen? oder mochten die Manichäer an ihrer zuerst ausgebildeten Polemik gegen das alte Testament ungern rücken? und fühlten sie es, daß ihre Auskunft schwach sei und vielleicht die Anregung, eine tiefere Vermittlung der scheinbaren Gegensätze im neuen Testament zu versuchen und dadurch auch das alte und neue Testament zu versöhnen, zurücklassen werde?

Doch blieb Augustinus in Carthago bei dieser anfangenden Abneigung gegen die manichäische Behandlung der heiligen Schrift

([1]) Confess. lib. V, c. 11, womit zu vergleichen de utilitate credendi c. 3.

([2]) Imbecilla mihi responsio videbatur istorum, quam quidem non facile palam promebant, sed nobis secretius, cum dicerent, scripturas novi testamenti falsatas fuisse a nescio quibus, qui Judaeorum legem inserere Christianae fidei voluerunt. Confess. V, 11.

stehen. Seine erneute gläubige Hingebung an sie fällt in eine spätere Periode seines Lebens, als er durch die Anleitung eines großen Kirchenlehrers in dem alten Testamente die Idee in dem Factum, die Weissagung in dem Symbol aufzusuchen, die Zeiten zu unterscheiden und das einige Wesen der heiligen Liebe Gottes aus seiner verschiedenen Brechung in dem Spiegel des sich entwickelnden und also mannichfaltigen irdischen Daseins aufzufassen gelernt hatte. Eine Vorahnung dieser spätern Einsicht mag schon hin und wieder in Carthago an ihm vorübergegangen sein, denn er wünschte, daß er einmal mit einem Manne von recht ausgebildeter Bibelkenntniß die einzelnen Stellen durchgehn und seine Meinung erfahren könnte.

Sein durch die genauere Einsicht in das manichäische Leben und die manichäische Polemik gegen das alte Testament bewirkter Abfall von der ersten begeisterten Hingebung an den Manichäismus berührte indessen noch minder seinen Zusammenhang mit demselben. Durch das Letztere wurden doch die positiven Lehren des manichäischen Systems nicht angetastet, und das verweltlichte, schwelgerische und sinnenfröhnende Leben der Eklekten durfte die ethischen Lehren Mani's, da sie nicht, das Leben durchdringend, in menschgewordenen Zügen einladender Liebe zu dem Anstrebenden redeten, noch in einer ernsten, niederbeugenden Erhabenheit erscheinen lassen. Anders verhielt es sich allerdings mit jenen aus der manichäischen Speculation entsprungenen, das einfach menschliche Gefühl empörenden Vorschriften, so wie mit jenen angeblichen geheimen Gräueln, welche vielleicht zwar nicht wirklich ausgeübt, aber doch nicht unrichtige Consequenzen aus der Lehre waren. Aber selbst in dieser Beziehung ermangelte noch der volle Charakter objectiver Ueberweisung. Eine objectivere Einsicht in die Unhaltbarkeit der manichäischen Lehre gewann Augustinus von Seiten der Philosophie.

Zweierlei durchdrang sich in seinem Verhältnisse zur Natur: das Gefühl innigen Zusammenhanges, das sich gleichsam als einen Pulsschlag ihres Lebens zu empfinden scheint, und das

Verlangen, sie denkend zu durchdringen und ihre allbelebende Seele zu erforschen. Beidem war durch den Manichäismus Nahrung verheißen worden. Aber während derselbe, indem er sich aus der Natur ein großes Drama des leidenden und siegenden Geistes schuf, das menschliche Gemüth in seinen Schmerzen, seiner Sehnsucht und seinen Vorempfindungen eines ewigen Friedens innigst mit ihr verwebte, hatte er der Erkenntniß nichts zu bieten, und es war also, wenn auch nicht mit bewußtem Gegensatze, das Weiterblicken von ihm und Suchen nach andern Aufschlüssen über die Natur leicht veranlaßt. In dieser Hinsicht besaßen die Systeme der sogenannten Mathematiker die größte Anziehung. Mit dem Namen der Mathematiker [1] hatte man in früherer Zeit diejenigen Forscher bezeichnet, welche durch astronomische Beobachtungen und Berechnungen die Zeitmaaße bestimmt hatten; aber jenes sinnende Aufblicken zu den Gestirnen, jenes Beobachten ihrer Stellungen und Bahnen, die auf die irdischen Dinge den sichtbarsten Einfluß zu haben schienen, mußte zu einer Zeit, als die Natur noch so überwältigend dem Menschen gegenüberstand, die Ueberzeugung erwecken, daß durch die Sterne nicht nur die Entwickelung des physischen, sondern auch des geistigen Lebens auf der Erde bestimmt würde. Die Astronomie mußte zur Astrologie werden, und so war denn zur Zeit des Augustinus in dem Namen der Mathematiker der Begriff der Astrologen eingeschlossen. Es war diese Speculation, die zwar für das Gemeingefühl einen Hauch warmen Lebens, aber für die Freiheit und Sittlichkeit des Geistes eine drohende Ge-

---

(1) Lib. de diversis quaest. c. 45 (Opp. tom. VI, p. 16): eos appellarunt Mathematicos veteres, qui temporum numeros motu coeli ac siderum pervestigarunt. — Adversus eos autem, qui nunc appellantur Mathematici, volentes actus nostros corporibus coelestibus subdere et nos vendere stellis — nihil verius et brevius dici potest etc. Die Mathematiker bilden keine eigne Klasse in der Geschichte der Philosophie, sie konnten verschiedenen Schulen angehören. Einen Ueberblick über ihre Geschichte giebt Vossius, de studiis mathematicis.

fahr hatte, damals in Nordafrika sehr verbreitet ([1]), sogar zu einem eignen Gewerbe benutzt worden, welchem selbst von Christen häufiger Tribut dargebracht ward. Wurden solche Unreife an christlicher Gesinnung und Erkenntniß darauf hingewiesen, daß sie auf Christum ihr Vertrauen setzen möchten, anstatt sich von den siderischen Mächten abhängig zu wähnen, so erwiederten sie wohl: „wir sind Christen wegen des ewigen Lebens; wir haben deshalb an Christum geglaubt, damit er uns das ewige Leben gebe, denn unser gegenwärtiges, zeitliches Leben hat zu seiner Vorsorge keine Beziehung" ([2]).

Augustinus vertiefte sich auch in dieses Gebiet des nach seinem Allgemeinleben zurückstrebenden individuellen Geistes, forschte in den Schriften der Mathematiker, besprach sich mit ihnen und erfragte für seine Unternehmungen die Gunst oder Ungunst der Gestirne ([3]). Er fand jetzt, was bei den Manichäern nicht zu finden war, Ansichten über den Organismus des Universums, die auf fortgesetzter objectiver Beobachtung beruhten und ihre überzeugendste Probe an der genausten Vorausberechnung der Sonnen- und Mondfinsternisse zu haben schienen ([4]). Da aber auch von den Mathematikern der Mensch als Mikrokosmos angesehen wurde, der von dem Makrokosmos auf das Innigste und Lebendigste umfangen und getragen sei ([5]), so konnte ebenfalls jener tiefe Zug des entsprossenen Daseins, der an die mütterliche Brust der Natur drängt und den Himmelsbogen zum Vaterhause wölbt, in ihm Befriedigung finden. Er war auf dem Wege, die freie Beziehung des Geistes auf Gott durch Hingabe an einen kosmischen Fatalismus und eine heidnische Dämonologie mehr und mehr zu verlieren.

---

([1]) Dies erhellt aus der wiederholten Polemik des Augustinus.

([2]) Enarratio in Psalmum XL, §. 3 (Opp. tom. IV, p. 347).

([3]) Confess. lib. IV, c. 2. ([4]) Confess. lib. V, c. 3.

([5]) Man vergleiche z. B., wie in dem Astronomicon des Manilius lib. II, vers. 453 et seqq. die Theile des menschlichen Organismus in Beziehung zu den Zeichen des Thierkreises gesetzt sind.

Einmal freilich hatte er die Versuchung, sich dämonischen Gewalten anzuvertrauen, mit aufwallendem zürnenden Bewußtsein seiner geistigen Freiheit zurückgewiesen. Als er sich um jenen öffentlichen Preis eines Gedichtes, der ihm auch zu Theil ward, zu bewerben gedachte, fragte ihn ein Haruspex, wie viel er ihm geben wollte, wenn er ihm den Sieg verschaffte? (¹). Aber mit Abscheu erwiederte Augustinus: „auch wenn jener Kranz unvergänglich golden wäre, würde ich keine Fliege für meinen Sieg tödten lassen.“ Bei den Mathematikern indessen, weil kein Thieropfer bluten und keine Incantation eines Geistes geschehen sollte, scheute er sich nicht, sich um die Begünstigung der Gestirne zu bemühn.

Wir können in diesem Zusammenhange noch eine Erzählung von einer einzelnen merkwürdigen Erscheinung in jener Zeit einfügen, weil sie ebenfalls geeignet war, den Augustinus auf ein geheimnißvolles Weben der Naturmächte oder dämonische Einwirkungen hinzuweisen. Sie giebt aus früher Zeit einen Beitrag zu den merkwürdigen Thatsachen magnetischer und somnambüler Zustände, an denen die neuste Zeit reich gewesen ist. — Während jener Jahre, daß Augustinus in Carthago lehrte, und wohl schon früher, hatte sich ein gewisser Albicerius in der Nähe der Stadt niedergelassen (²), ein ausschweifender und durchaus ungebildeter Mensch, der aber eine wunderbare Sehergabe besaß und deshalb von vielen aufgesucht und befragt wurde. Auch Augustinus folgte dieser merkwürdigen Erscheinung mit lebhafter Aufmerksamkeit und stellte selbst den Albicerius auf die Probe. Als einmal bei ihm zu Hause ein Löffel vermißt wurde, schickte er den Sohn des Romanianus, den Licentius, der damals wohl seinen Unterricht empfing, zu dem Seher, um Auskunft zu erfragen. Und dieser, ohne einmal die Frage abzuwarten, sprach es aus, von wem und worüber er gefragt werde und wo die vermißte Sache zu suchen sei. Als darauf dem Wahrsager Geld

(¹) Confess lib. IV, c. 2. (²) Contra Acad. lib I, c. 6—9.

gebracht wurde und Augustinus selbst, wie es scheint, den Licentius begleitete, entwandte der Knabe, dem man das Geld zu tragen gegeben hatte, einen Theil desselben. Aber Albicerius, der doch von keinem gehört hatte, wie viel man ihm bestimmt habe, forderte sogleich die ganze Summe und zwang den Knaben vor den Augen der Bezahlenden das Entwandte zurückzugeben. Ein anderes Mal, als Augustinus wohl mit einigen Schülern zu dem Seher hinausgegangen war, glaubte der eine, indem er ihm anzugeben forderte, woran er grade denke, ihn gewiß in Verlegenheit zu setzen. „An einen Vers des Virgil," antwortete Albicerius. „Aber an welchen Vers?" erwiederte der betroffene und erstaunte Jüngling. Und der Wahrsager, der vielleicht nie in die Schule eines Grammatikers hineingesehen hatte, recitirte den Vers mit vollkommener Sicherheit. Auch ein Freund des Augustinus, ein angesehener, hochgebildeter und auch hochgesinnter Mann, Flaccianus [1], erhielt einen ähnlichen Beweis jener wunderbaren Sehergabe. Er war damit umgegangen, ein Landgut zu kaufen und forderte den Albicerius auf, wenn er's vermöchte, ihm zu sagen, womit er sich beschäftigt hätte. Albicerius bezeichnete darauf nicht allein die Angelegenheit, sondern auch den Namen der Besitzung, dessen Flaccianus sich kaum noch zu erinnern wußte. Der edle Mann ward verwundert, aber er war weit davon entfernt, ein solches Wissen für etwas Großes zu halten. Wenn ihm erzählt wurde, daß Albicerius diesen oder jenen Vers habe hersagen, dieses oder jenes aus den Wissenschaften der Grammatik, Musik und Geometrie antworten können, so fragte er: „versteht es Albicerius, die Grammatik oder die Musik oder die Geometrie zu lehren?" Und er pflegte dann die bewundernden Erzähler zu ermahnen,

---

[1] Vermuthlich derselbe, dessen in de civitate Dei gedacht wird und der sogar die Proconsulwürde erhalten hatte. Die dortige Bezeichnung des Flaccianus entspricht ganz der Bezeichnung im ersten Buche gegen die Akademiker. Zu vergleichen: contra Acad. lib. I, c. 7 und de civitate Dei lib. XVIII, c. 23.

daß sie, die in diesen Wissenschaften unterrichtet worden, ihre Geister jener Divinationsgabe weit vorziehen und nach fernerer wissenschaftlicher Ausbildung streben möchten, um sich über die ungeistige, dämonische Einwirkung, worauf das Wissen des Albicerius beruhe, weit zu erheben.

Als Augustinus in Gefahr stand, sich in den träumerischen Irrgarten der Astrologie zu verlieren, blieb dies dem Vindicianus nicht lange verborgen ([1]). Vindicianus hatte sich ebenfalls in seiner Jugend mit der Astrologie genau beschäftigt und sogar den Plan gehabt, sie zu seiner Profession zu machen ([2]). Aber es war ihm zur Gewißheit geworden, daß sie eine falsche Kunst sei; deshalb hatte er denn, ernsten Sinnes wie er war, es verachtet, sich mit ihr auf Kosten urtheilsloser Leichtgläubigkeit Geld zu machen, und sich auf die Medicin gelegt. Da er nun sah, wie sehr Augustinus den astrologischen Büchern nachhing, so ermahnte er ihn väterlich, das zu lassen, und nicht die zu nützlichen Dingen nothwendige Zeit und Mühe ganz umsonst auf ein Blendwerk zu verwenden. Sein eignes Beispiel machte er ihm zur Warnung, „und glaube mir, — setzte er hinzu, — habe ich den Hippokrates verstehn können, so konnte ich jene Bücher auch verstehen. Du aber, — so sagte er weiter, — lehrst die Rhetorik, um Dich durchzubringen und beschäftigst Dich mit jenem Truge nicht gezwungen, sondern aus freiem Studium. Um so mehr mußt Du mir glauben, der ich jene Kunst so ganz zu erlernen suchte, als es meine Absicht war, von ihr zu leben.“ — „Aber woher kommt es denn, fragte

([1]) Confess. lib. IV, c. 2.

([2]) Die Profession der Mathematiker ist aber nicht als eine öffentliche Stellung, sondern als eine Privatpraxis zu betrachten. Im Jahre 357 wurde bereits von dem Kaiser Constantius für das Befragen der Mathematiker Todesstrafe verhängt und diese Strafe wurde in einer Constitution des Valens, vielleicht vom Jahre 370, allgemein auf alle Mathematiker ausgedehnt. Die Polemik des Augustinus gegen die Astrologie beweist indessen, wie wenig jene harten Gesetze in Ausübung kamen. Cod. Theod. tom. III, p. 122 et seqq.

Augustinus, daß so oft richtig gewahrsagt wird?" Vindicianus wies auf den Zufall hin, der überall in der Natur der Dinge sein Spiel treibe. Denn, sagte er, wenn es geschehen kann, daß jemand, der die Blätter eines Dichters aufschlägt, um sich Raths zu erholen, auf einen Vers trifft, der mit seinem Anliegen wundersam zusammenstimmt, obgleich von dem Dichter etwas ganz Anderes gesungen und erstrebt wurde, so ist es auch nicht auffallend, wenn aus der menschlichen Seele, ohne daß sie weiß, was ihr geschieht, nach einem gewissen höheren Antriebe nicht kunstgemäß sondern zufällig etwas verlautet, was den Angelegenheiten des Fragenden entspricht." Durch diese Antwort konnte Augustinus, der einen objectiven Grund verlangte, um die Thatsachen zu entkräften, welche die astrologische Kunst zu bestätigen schienen, freilich nicht überzeugt werden, doch behielt er sie in Erinnerung, wie auch die Aeußerungen aus dem reingestimmten Geiste des Nebridius, dessen Urtheil er hoch stellte und der sich gegen die Astrologie zwar nicht so entschieden als Vindicianus, aber doch ungläubig und nicht ohne Sarkasmus aussprach (¹). Er glaube nicht, antwortete Nebridius, wenn zwischen ihm und seinem Freunde die Rede auf die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit der Sterndeutung gekommen war, daß es eine Kunst gebe, die Zukunft zu erschauen, sondern das Wahrsagen beruhe auf Vermuthung oder zufälligem Erfassen zukünftiger Ereignisse.

Wenngleich also Augustinus durch die ernste Abmahnung des Vindicianus und durch die wiederholte Ablehnung seines sinnigen jungen Freundes, der Sternseherei einen Blick in die Zukunft einzuräumen, sich noch nicht bewegt finden konnte, allem Glauben an die Astrologie zu entsagen, so verringerte sich sein Zutrauen doch mehr und mehr (²), sei es nun, daß auch die innerliche und verborgene Entwickelung seines nach Gott zurück-

---

(¹) Confess. lib. IV, c. 3 u. lib. VII, c. 6.
(²) Confess. lib. VII, c. 6.

strebenden Lebens ihm das Gefühl einer höheren Freiheit und einer innigern, unmittelbaren Beziehung auf den Urquell alles Lebens und aller Liebe gab, oder daß ihn besonders nur sein wissenschaftlicher Sinn wieder bestimmte, da ja die Mathematiker, so viel sicherer sie auch den äußern Organismus der Natur erfaßten, in ihren Speculationen über die innere Bedeutung der Gestirne vor der phantastischen Naturspeculation der Manichäer nichts voraus hatten [1]. Nur ein objectives Merkmal zur Widerlegung fehlte ihm noch immer; indessen auch dieses sollte ihm zu Theil werden.

Zu seinen Freunden gehörte ein gewisser Firminus [2], ein Mann von edler Herkunft und im Besitze eines bedeutenden Vermögens, der auch eine sorgfältige wissenschaftliche Bildung erhalten und, durch alles dieses empfohlen, eine ausgezeichnete Laufbahn betreten hatte. Firminus hielt hoch auf die Astrologie, es gehörte diese Hochschätzung gleichsam zu seinem väterlichen Vermächtnisse, doch war er mehr Anhänger als Kenner. Deshalb, als er einmal mit einer Angelegenheit sich beschäftigte, deren Gelingen er sehr wünschte, kam er zu seinem in der Gestirndeutung erfahrenen Freunde, zeigte seine Constellationen und fragte ihn um deren Verheißung oder Verweigerung. Augustinus war dem Freunde zwar gern gefällig, sah die Constellationen ein, und sagte ihm, was er aus denselben zu schließen meinte, doch setzte er hinzu, daß er zur astrologischen Kunst kein Vertrauen mehr habe, sondern fast schon von ihrer Irrigkeit überzeugt sei. Da erzählte Firminus eine Geschichte, in welcher er selbst eine Hauptrolle spielte und sich vielleicht als ein Räthsel der Astrologie betrachtet hatte, während Augustinus zu seiner

---

(1) Hierzu giebt das Astronomicon des Manilius die reichsten Belege.

(2) Confess. lib. VII, c. 6. Augustinus theilt die folgende Erzählung in einem Zusammenhange mit, der sich schon auf seinen Aufenthalt in Mailand bezieht. Indessen erhellt es aus seiner innern Entwickelung, daß sie einer frühern Zeit, schon seinem zweiten Aufenthalte in Carthago, angehören müsse.

Freude sogleich erkannte, daß ihm jetzt ein Weg vorgezeichnet sei, objectiv die fatalistischen Behauptungen der Mathematiker zu widerlegen, sich gänzlich den Zumuthungen zu entziehn, deren Nichtberechtigung sich so deutlich verrieth, die aber doch durch ihre Beziehungen auf Thatsachen ihn beunruhigten und drückten.

Der Vater des Firminus hatte als enthusiastischer Dilettant astrologischen Studien obgelegen und darin einen durchaus gleichgesinnten Freund gehabt. So weit ging der Eifer der beiden Alten für ihre Lieblingsbeschäftigung, daß sie sogar von neugeworfenen Hunden, auf die sie zu diesem Zwecke halten mochten, die Geburtsmomente und Constellationen aufzeichneten und einander mittheilten, um Versuche mit ihrer Kunst anzustellen. Nun traf es sich, daß zu derselben Zeit, als die Mutter des Firminus schwanger zu gehen anfing, auch eine Magd des Freundes sich in beginnender Schwangerschaft befand. Die beiden Freunde waren natürlich sogleich von diesem Zusammentreffen unterrichtet, denn wie hätte der Vater des Firminus zögern sollen, den Freund von einem Ereignisse in Kenntniß zu setzen, was auch zu merkwürdigen astrologischen Beobachtungen Veranlassung geben durfte, und wie hätte dieser mit der anfangenden Schwangerschaft seiner Magd unbekannt sein können, da er die Schwangerschaften seiner Hündinnen angelegentlichst erforschte. Beide wurden durch die wichtige Entdeckung sehr glücklich gemacht, aber sie sollten noch glücklicher werden, als die Frauen völlig zu derselben Zeit niederkamen. Die Boten, durch welche die beiden Freunde sich unverzüglich die Geburten meldeten, begegneten sich genau in der Mitte des Weges und die Constellationen der beiden Neugeborenen zeigten auch nicht die geringsten Differenzen. Wie gespannt waren daher die Alten, ob nun die Gestirne, welche so ganz gleich die beiden Knaben in ihrer Geburtsstunde angeblickt hätten, auch einen gleichen Gang ihres Lebens ihnen bestimmt haben würden. Aber dem Firminus eröffnete sich seiner Abkunft, seinem Vermögen und seiner Erziehung entsprechend

eine glänzende Laufbahn, die sein Vermögen erhöhte und ihm bedeutende Ernennungen verschaffte; der Sohn der Sklavin dagegen erhielt in den harten Verhältnissen eines Sklaven keine Erleichterung, wie Firminus, der ihn in seinem Dienste gekannt hatte, als Augenzeuge verbürgen konnte.

Als Firminus seine Erzählung geendigt hatte, war jedes Bedenken des Augustinus, ob es mit der astrologischen Kunst doch nicht vielleicht etwas auf sich habe, verschwunden. In der Selbstgewißheit, jetzt ein Mittel zu besitzen, durch dessen wiederholte Anwendung die Selbstbezeugungen der Mathematiker, wenigstens vor denen, welchen es unbefangen um Wahrheit zu thun sei, sich auflösen müßten, redete er seinem Freunde zu, seiner sorglichen Ausforschungen der Gestirne sich zu entschlagen. „Denn, sagte er, um aus Deinen Constellationen das Richtige zu lesen, hätte ich in ihnen Deine edle Geburt, Deine angesehene Familie, Deine sorgfältige Erziehung und wissenschaftliche Bildung erblicken müssen; auf der andern Seite, wenn mir der Sklave dieselben Constellationen gezeigt hätte, mußte ich, um auch ihm das Richtige zu antworten, seine geringe Familie, seine Stellung als Sklave, genug alles Entgegengesetzte des Vorigen entdecken. Wie nun? Dieselben Constellationen müßte ich, um das Richtige auszusprechen, entgegengesetzt deuten, und würde falsch sagen, wenn ich sie gleich deutete? Daraus folgt mit Gewißheit: wenn richtige Antworten aus Constellationen ertheilt werden, so geschieht es nicht kunstgemäß, sondern zufällig, wenn unrichtige, so ist die Ursache nicht Unkenntniß der Kunst, sondern Trug des Zufalls."

So antwortete er damals seinem Freunde, für sich selbst aber bemühte er sich jetzt, solche Fälle von Zwillingsgeburten zu sammeln, die es wiederholt bestätigten, daß bei der Voraussetzung der Gestirneinflüsse dennoch ein Minimum der Zeit, was in den Constellationen nichts änderte, eine ganz verschiedene Entwickelung des Lebens bedingen könnte. In einem Zeitpünktchen entdeckte er einen Hebel, gegen welchen das Gebäude der

Sterndeutung keine Festigkeit hatte. Er wünschte nämlich den Astrologen von Profession, die mit der Kunst nicht minder wucherten als betrogen, die Larve abzuziehn und sie sollten ihm nicht antworten, daß er wohl an die Erzählung des Firminus großen Glauben gehabt habe.

Um es zu veranschaulichen, wie Augustinus seine Polemik gegen die Mathematiker ausgebildet habe, wollen wir einige Auszüge aus der betreffenden Widerlegung in dem Werke de civitate Dei mittheilen. Denn wenngleich diese in einer viel spätern Zeit geschrieben wurde, so dürften wir von seinen vormaligen Bemühungen, die Unhaltbarkeit der Astrologie aufzuzeigen, doch noch ein Zeugniß in ihr entdecken. Indem er auch hier davon ausgeht (¹), daß die so oft verschiedene Lebensgestaltung der Zwillinge, die in einem Momente empfangen, inzwischen des geringsten Zeitabstandes aber geboren seien, der astrologischen Kunst entgegenständen, berücksichtigt er das Thatsächliche auch öfterer paralleler Entwickelung der Zwillinge, ihres öfteren gleichzeitigen Erkrankens und Absterbens, was von den Anhängern der Sterndeutung von den gleichen siderischen Einflüssen abgeleitet ward, und erwiedert, daß man jene Gleichmäßigkeit füglicher als auf die Gestirne auf den gleichen Zustand der Eltern bei der Erzeugung, auf die gleiche Lebensweise und Erziehung, auf gleiche klimatische Einwirkungen u. s. w. zurückführen würde, weil diese Erklärung sowohl an sich näher liege, als auch auf die entgegenstehenden Thatsachen der vielen und bedeutenden Unterschiede in dem Leben der Zwillinge angewendet werden könne, was bei der astrologischen Deutung unmöglich sei. Denn es lasse sich nicht vorstellen, wie ein fast verschwindender Zeitabstand der beiden Geburten dergleichen Unterschiede bedingen möge, die man doch nicht als unerhebliche und für die Aufgabe der Astrologie gleichgültige bei Seite setzen werde. Auf der andern Seite aber, wenn zwischen den beiden Geburten eine längere Zeit ver-

(¹) De civitate Dei lib. V, c. 2—8.

gangen und das Horoskop verändert sei, so müsse gemäß der sonstigen Behauptung der Mathematiker, die aus der Verschiedenheit des Horoskops namentlich auch Verschiedenheit der Abstammung zu entnehmen pflegten, gleichfalls eine Widersinnigkeit in Betreff der Zwillinge geschlossen werden. Wolle man nun doch bei dem Zeitminimum die verhängnißvolle Macht der Gestirne vertheidigen und etwa mit dem berüchtigten Beispiele des Nigidius Figulus antworten, der ein Töpferrad mit aller Gewalt umgedreht, darauf scheinbar Einen Punkt mit Tinte zweimal schnell bezeichnet und als dann bei dem Stillstande des Rades die beiden Punkte in bedeutendem Zwischenraume erschienen seien, die Deutung gegeben habe: daß bei dem reißenden Umschwunge des Himmels sogar während eines Zeitpünktchens, was die Betrachtung nicht berühre, die Stellung der Sterne sich bedeutend geändert und also unbedenklich auch die großen Unterschiede in dem Leben und Charakter der Zwillinge bedingt haben möge; so lege man nicht minder das Geständniß ab, daß man niemals im Stande sei, eine sichere Constellation aufzuzeichnen. Denn in jedem Falle werde jener Abstand der scheinbaren und wirklichen Constellation, den niemand ermessen könne, in Frage kommen. Wie aber? Sollte wirklich aus der geringen Zeitdifferenz vieler Zwillingsgeburten die so oft verschiedene Entwickelung der Kinder sich erklären und demnach, wenn sie durchaus in Einem Momente geboren wären, durch ihre gleiche Entwickelung die Astrologie eine Probe erhalten; weshalb gelte nicht das Entsprechende von dem Momente der Conception? Dieser Moment der sich bildenden Persönlichkeit, doch wohl eben so sehr als der Moment der Geburt den Sternen unterworfen und auch für hochbedeutsam von den Mathematikern erachtet, der bei Zwillingen Einer und derselbe sei, hindere nichts, daß nicht die verschiedensten Entwickelungen und Zustände für die Kinder eintreten könnten. Warum sollte der gleiche Zeitmoment der Geburt dieses verhindern? oder mit andern Worten: wie dürfte überhaupt noch etwas auf Constellationen gebaut werden?

Möge man also auch den Gestirnen einen gewissen Einfluß auf die Natur zuschreiben, nach der Analogie der Sonne, deren verschiedene Stellung auch die Jahreszeiten hervorrufe, und nach der Analogie des Mondes, dessen Zu- und Abnahme z. B. Echinen und Muscheln erweitere oder zusammenziehe, aber auch die Fluthen des Oceans schwellen und sinken mache; so habe doch selbst dieser seine Grenze. Denn auch viele Körner würden zu gleicher Zeit in den Boden eingestreut, ergrünten zu gleicher Zeit aus dem Schooß der Erde, entwickelten sich in gleicher Zeit zu reifenden Aehren, und würden dennoch theils von den Bebauern eingeerntet, theils etwa verzehrt von den Vögeln, theils vom Brande aufgerieben. „Oder sollten sie dem himmlischen Verhängnisse nicht angehören und den Gestirnen nur die Menschen ganz unterworfen sein, denen allein auf der Erde Freiheit des Willens von Gott verliehen worden?"

Diese letzten Worte konnte freilich Augustinus erst auf späterem Standpunkte aussprechen, besonders erst dann, als sein Leben und Denken wieder in der Kirche wurzelte, als er, mit dem kirchlichen Glauben versöhnt, seine Begriffe von Gott und dem Wesen des Menschen geläutert hatte. Und auf diesem Standpunkte vermochte er auch die tiefere Bedeutung des Zufalls auszusprechen, indem er in seinen Confessionen zu Gott bekannte: „Du, o Herr, der gerechteste Lenker des Universums, wirkst in den Fragenden und in den Befragten, ohne daß sie es wissen, durch Deinen verborgenen Antrieb, so daß jeder, wenn er fragt, das hört, was er nach den verborgenen Verdiensten der Seele vernehmen muß, nach Deinem unergründlichen Gerichte, zu welchem der Mensch nicht sprechen möge: was ist das? oder: was ist jenes? Er möge es nicht sprechen, denn er ist Mensch" (¹).

Sei es nun schon damals geschehen, als Augustinus noch in der Astrologie befangen war, oder später, als er bereits seinen Gegensatz gegen sie ausbildete, genug, es befiel ihn eine

(¹) Confess. lib. VII, c. 6.

beunruhigende Vergleichung der mathematischen Weltconstructionen mit den entsprechenden Dogmen des Manichäismus. Mani hatte ja auch nach seiner phantastisch-speculativen Betrachtung der Himmelskörper eine solche Erlösungstheorie entworfen, daß deren Widerspruch gegen die astronomischen Beobachtungen und Messungen, welche jene Lichterscheinungen am Himmel: Sternwanderungen und Sternbedeckungen, Mondwechsel, Sonnenstände, Solstitium und Aequinoctium, Sonnen- und Mondfinsternisse — auf ewig geordnete Bahnen und Stellungen der Gestirne zurückführten, sich leicht und zur entschiednen Verdächtigung der manichäischen Lehre darbot. Wie z. B. mochten wohl nach dieser die Ab- und Zunahmen des Mondes genügend erklärt werden? Der Mond wäre das Lichtschiff, welches die erlösten und zu ihrer seeligen Heimath aufschwebenden Seelen an den Bord des größern Himmelsschiffes zur letzten Einfahrt in ihre Ruhe überzusetzen hätte; seine Füllung und seine Verminderung wäre eben der Eingang und Ausgang der heimkehrenden Kinder Gottes. Warum denn, da er sich doch füllte, während er sich scheinbar von der Sonne entfernte und sich verminderte, während er seinen Lauf scheinbar zur Sonne nahm, träte die Verminderung schon so früh, immer mit der Hälfte des Monats ein und warum näherte er sich nicht der Sonne mit seiner vollen Ladung? Ferner, wie hatte man es zu erklären, daß der abnehmende Mond zuletzt sichelförmig leuchtete und der Neumond gleichfalls in Sichelform sichtbar ward? (1). — Mochten nun auch von Anhängern des Manichäismus auf diese und ähnliche Fragen Erwiederungen gefunden werden, weil ein phantasiereiches Denken selten zur Erfindung einer Vorstellung rathlos ist, so war damals wenigstens Augustinus nicht mehr geneigt, seinen aufgeregten Gegensatz gegen das manichäische System durch Einfälle beseitigen zu lassen, sondern verlangte, um sich zu beschwichtigen, den einleuchtenden astronomischen Nachweisungen gegenüber eine

(1) Ad inquisitiones Januarii lib. II, c. 4 (Opp. tom. II, p. 129).

ebenfalls einfache und klare Auseinandersetzung, in diesem Falle allerdings bereit, der Autorität Mani's, in dem er noch ein heiliges Lebensideal zu erblicken meinte, den Vorzug zu geben ([1]).

Gewiß aber erweckten unter den Philosophen nicht die Mathematiker im engern Sinne allein Bedenken in ihm gegen die manichäische Physikotheologie. Denn er sagt, daß er sich mit den Systemen der meisten Philosophen bekannt gemacht und mehr und mehr deren gediegnere Ansichten über die Natur erkannt habe ([2]). Es waren reinere Formen der Speculation, in denen sein Geist, der männlicher und von den Bildern der Phantasie ungefesselter nach Wahrheit suchte, sich inniger wiederfand und die mitwirken mußten, jene gewaltige Dialektik hervorzurufen, durch welche er in der Folge über die Naturphilosophie der Manichäer triumphirte. Doch auch schon jetzt kam diese Dialektik auf einem und dem anderen Punkte zur Aeußerung: den Auditoren war es zwar freigestellt, animalische Lebensmittel zu genießen, aber untersagt, Thiere zu tödten. Die Elekten verabscheuten das Eine wie das Andere. Indessen hatten sie kein Gewissen dabei, sich selbst Behufs der Reinlichkeit Ausnahmen zu gestatten. Wie aber? etwa deshalb nicht, weil die winzigsten Thierchen getödtet wurden? dann durfte auch die Fliege getödtet werden, deren Keim jene an Größe nicht übertraf. Aus demselben Grunde durfte es auch die Biene, welche, eben der Geburtshülle entschlüpft, von der Fliege an Größe erreicht ward. Aus dem gleichen Grunde auch die Heuschrecke. Und so konnte man, immer weiter rückend, durch die Doppelschraube dieser Gradation, von einem bestimmten ausgewachsenen Thiere zu dem Jungen des nächstgrößeren und von diesem wieder zu seiner Ausgebildetheit, bis zum Elephanten vordringen

---

([1]) Confess. lib. V, c. 5 et 7.

([2]) Confess. lib. V, c. 14: verumtamen de ipso mundi hujus corpore omnique natura, quam sensus carnis attingeret, multa probabiliora plerosque sensisse philosophos magis magisque considerans atque comparans judicabam.

und erweisen, daß auch die Tödtung des größten Thieres erlaubt sei (1).

Endlich mußte Augustinus den Nerv seines Denkens, in welchem sein innigster Zusammenhang mit dem Manichäismus beruhte, empfindlichst verletzt fühlen. Die manichäische Theodicee war es gewesen, wodurch er seine Angst, als er vergebens die Ursächlichkeit des Bösen von Gott zu trennen suchte, besänftigt und die Gottesidee, die, wie das Herz der Mittelpunkt des leiblichen Organismus, der geistige Quellpunkt ist, von welchem das geistige Leben des Menschen ausströmt und zu welchem es zurückkehrt, mit neuer Zuversicht und neuem geistigen Gesundheitsgefühle umfaßt hatte. Diese gewähnte Kraft seiner Ruhe, durch welche er die Versöhnung seiner tiefsten und schmerzvollsten Gegensätze gefunden zu haben meinte, ward von zwei Seiten, auf jeder Seite des Dualismus erschüttert, indem ihm eingewandt wurde, daß der manichäische Begriff des Bösen unhaltbar sei, und indem er aufmerksam darauf gemacht ward, daß auch in die Gottesidee der Manichäer die schwersten Widersprüche aufgenommen seien.

Als nämlich einmal zwischen mehreren Bekannten von der räthselhaften Natur des Bösen die Rede war und vielleicht Augustinus oder ein anderer Manichäer die Lehre von den beiden Substanzen aufgestellt hatte, antwortete ein Gegner jener Lehre: „das Böse ist keine Substanz" (2). Diese Antwort, noch wohl durch Erläuterungen nachhaltiger gemacht, beunruhigte die Ge-

(1) De moribus Manichaeorum c. 17, §. 64.

(2) De moribus Manichaeorum c. 8. Man könnte in Betreff des hier mitgetheilten Vorfalles auch urtheilen, daß Augustinus damals durch die Antwort des manichäischen Lehrers zufrieden gestellt sei. Doch spricht gegen diese Annahme, daß die Antwort auf die Bedenken des Augustinus gar nicht einging und zu offenbare Widersprüche gegen sich hatte, als daß nicht die Dialektik des Fragenden auch in ihrer damaligen Entwickelung sich hätte auflehnen sollen. In Voraussetzung dieser Ansicht mußte Augustinus seit jener Zeit gegen die manichäische Lehre von der Substantialität des Bösen polemischen Stoff sammeln.

genparthei und da sie sich selbst ihrer Bedenken nicht zu entledigen wußte, wurde einem von den Häuptern der dortigen manichäischen Sekte, mit welchem Augustinus häufiger und vertrauter verkehrte, von der Sache Bericht gemacht. Aber dieser, was wußte er zu antworten? Ich möchte nur, erwiederte er, dem Menschen einen Skorpion in die Hand geben und sehen, ob er nicht die Hand zurückzöge. Thäte er's, so wäre er nicht durch Worte, sondern durch die That von der Substantialität des Bösen überwiesen, da er wohl nicht leugnen würde, daß jenes Thier eine Substanz sei. — Bei dieser handgreiflichen Demonstration der bösen Substanz schämte sich Augustinus, daß er wie ein Knabe behandelt werde. So weit hatte er doch schon die manichäische äußerliche Auffassung der tiefsten Probleme des Denkens überwunden, oder so weit war er doch nicht von ihr hingenommen worden, daß nicht seine angeborne Dialektik hätte aufstehen sollen, als ihm zugemuthet wurde, sich von der Substantialität des Bösen aus dem rohen Beispiele eines körperlichen Gegensatzes zu überzeugen. Erhielt er auch im Allgemeinen aus der Natur ein Bild jenes Zwiespaltes, in welchem er das Bewußtsein der Sünde hatte, so wandte er sich doch zurück, als er eine bestimmte Naturgestaltung mit dem Bösen identisch setzen sollte. Wenn das, was in diesem oder jenem Falle körperlich zerstörend einwirkte, Substanz des Bösen war, was mußte dann nicht alles dieser Substanz zugerechnet werden! Selbst Bred und Salz und Oel, die heilsamsten Elemente zur Stärkung der menschlichen Gesundheit, weil es doch auch wieder Wesen gab, denen der Genuß derselben zum Nachtheile gereichte, oder weil sie nur in einem bestimmten Maaße den Menschen wohlthätig waren; selbst die mildumgebende Himmelsluft, todtbringend für die Geschöpfe, welche im Wasser ihr Lebensgebiet hatten; selbst die Sonne, die als höchste Segensquelle von den Manichäern angebetet ward und deren lichten Strahlen zwar das Auge des Adlers kühn und erfrischt entgegenblitzte, jedoch das menschliche Auge geblendet und verletzt sich senkte. Auf der andern Seite

aber, was war in der Haushaltung der Natur so unschön, so widerwärtig, daß es nicht die ernährendste Kraft spenden konnte? Hatten doch die Römer sogar einem Stercutius göttliche Ehren zuerkannt.

Augustinus war deshalb an dem manichäischen Begriffe des Bösen irre geworden, weil er die Substanz entweder als Princip oder Modus des Seins denken mußte ([1]). Das Sein aber als solches, Leben, Uebereinstimmung, Einheit, war doch nicht böse. — Wir theilen auch hier, um seine Dialektik gegen den Dualismis zu veranschaulichen, Auszüge aus einigen Stellen zweier Werke mit, die zwar einer viel spätern Zeit seines Lebens angehören, aber dennoch vielleicht in dieser Beziehung eine Frucht jener einstmaligen Geistesarbeit, als zuerst sein Glaube an eine Substanz des Bösen wankend wurde, aufbewahrt haben könnten.

In seinem Werke gegen den Faustus sagt er über die manichäische Vorstellung vom Reich der Finsterniß Folgendes ([2]): „Hatten jene Thiere, welche von der Hyle in dem Geschlecht der Finsterniß hervorgebracht wurden, nicht Einheit der Glieder? Sie regten sich, sie schritten einher, sie schwammen, sie flogen, jedes nach seiner Art, auch sahen sie und hörten und empfanden mit den übrigen Sinnen, nährten und hegten ihre Leiber mit entsprechender Nahrung und Pflege. Daher war ihnen auch Fruchtbarkeit eigen, denn auch Ehen sind ihnen beigelegt worden. Alles dieses konnte nicht ohne Harmonie der Glieder geschehen. Sogar befanden sich unter ihnen einige, die zu reden vermochten, deren Vorträge Schlangen und vierfüßige Thiere, Vögel und Wasserthiere vernehmen, beurtheilen und bestätigen konnten. Und doch hatten sie keinen Grammatiker oder Rhetor gehört, noch es weinend bei dem Stock oder bei der Ruthe

---

([1]) De moribus Manichaeorum c. 8: Deus auctor essentiae est nec aliqua essentia potest videri esse, quod in qua fuerit, cogit non esse.

([2]) Contra Faustum lib. XXI, c. 10.

gelernt. Damals waren die Körper stark, jetzt sind sie schwach; damals war das Auge kräftigen Blicks, um mit Lust auf die Region Gottes zu schauen, in welche man einbrechen wollte, jetzt so geschwächt, daß es sich vor dem Sonnenstrahl senken muß; damals der Geist der Thiere scharf genug, um den Vortrag des Redners zu verstehen, jetzt stumpf und einem solchem Fassungsvermögen fremd; damals von Natur die Beredsamkeit so groß und mächtig, jetzt ungeachtet vieler Arbeit und Mühe klein und gering. — Aber es herrschte Kampf und Zerstörung in dem Reiche der Finsterniß. — Doch nicht ausschließlich; denn wie wären sonst so massenhafte Geschlechter erzeugt, genährt und ausgebildet worden? Jedes Geschöpf für sich suchte doch wenigstens seine Natur unverletzt zu erhalten, und ihrem gemeinsamen Fürsten dienten sie doch insgesammt und gehorchten seiner Rede. Vermochte die Stärke des Fürsten dieses zu bewirken, so war seine Macht groß, vermochte es sein Ansehn, so war seine Würde erhaben, vermochte es die Liebe zu ihm, so bestand große Eintracht, vermochte es die Furcht, so herrschte außerordentliche Zucht."

In seiner Schrift gegen die epistola fundamenti bemerkt Augustinus (1): tadle man auch an dem Reich des Bösen die Pestausdünstung, die Finsterniß, die trübe Schlammigkeit, das furchtbare Toben, die Verheerung, die Schrecklichkeit der Fürsten und Aehnliches, so müsse man wiederum die Form loben, die Bestimmtheit, die Ordnung, den Frieden, die Einheit der Formen, die Zusammenstimmungen und zahlreichen Gleichmäßigkeiten der Glieder, die Athmungswerkzeuge des Lebens, die Nahrungsmittel, die harmonische Stimmung der Gesundheit, die Herrschaft und lenkende Macht der Seele, die Unterordnung der Leiber, das Entsprechende und Einträchtige zwischen den einzelnen Naturen, zwischen denen, welche bewohnten und denen, welche bewohnt wurden, und anderes dergleichen. Wenn nun

(1) Contra epistolam fundamenti c. 33.

jenes, was als Böses aufgezählt worden, weggedacht werde, so bleibe das, was als Gutes belobt sei, tadellos übrig; wenn aber das Gute weggedacht werde, so bleibe auch keine Natur mehr übrig (¹), und man erkenne also, daß jegliche Natur, in so fern sie Natur sei, auch gut sei, weil eben, wenn aus einer und derselben Sache jenes Gute weggedacht werde, keine Natur übrig bleibe, wenn aber das Getadelte weggedacht werde, die Natur sich in ihrer Reinheit darstelle. „Entzieh den Wassern, daß sie nicht schlammig und trüb seien, und es bleibt lauteres und stilles Wasser übrig; entzieh ihnen den Zusammenhang der Theile und sie werden nicht mehr Wasser sein. Entzieh den Winden ihre Gräßlichkeit und ihr Toben und Du kannst linde und sanfte Winde denken; entzieh ihnen die Gleichmäßigkeit ihrer Theile, wodurch ihr Körper in Einheit gehalten und Körper zu sein befestigt wird, und es ist keine denkbare Natur mehr vorhanden. Auch an jenem schrecklichen Fürsten, wenn ihm die Schrecklichkeit entzogen wird, wie viel Treffliches bleibt zurück! Die Verbindung des Körpers, die Uebereinstimmung der einzelnen Glieder, die Einheit der Form, der harmonische Bestand der verbundenen Theile, das geordnete Verhältniß der herrschenden und belebenden Seele und des dienenden und belebten Leibes. Alles dieses Gute und vielleicht noch anderes, nicht aufgezähltes, wenn es entzogen würde, ließe auch jede Natur verschwinden."

Durch dergleichen Erwägungen wurde Augustinus über den einen Fundamentalsatz der manichäischen Lehre ungewiß, aber wenn auch einerseits von ihm abgestoßen, doch wiederum andrerseits auf ihn zurückgeführt. Denn sein Denken war damals noch durchaus an körperliche Form gebunden und er mußte daher, wenn er die Wurzel des Bösen erforschen wollte, immer auf eine äußerliche Bestimmtheit kommen, die er nicht ohne den

(¹) Die Begriffe Substanz und Natur fließen dem Augustinus zusammen.

Begriff des Substantiellen denken konnte ([1]). Der Beweis, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei, schien durch den Manichäismus noch nicht geschlichtet zu sein und in des Augustinus Denken war ein neuer quälender Widerspruch geworfen, der Nichtsubstantialität und doch wieder Substantialität des Bösen, den er erst nach längerem Kampfe sich aufzulösen vermochte.

Ward aber die manichäische Theodicee vorausgesetzt, so ergab sich ein Dilemma, das in beiden Fällen die Absolutheit der Gottesidee gleich sehr verletzte. Dieses Dilemma war das vom Nebridius ausgesprochene. So etwa sagte Nebridius ([2]): „was hätte das Geschlecht der Finsterniß gegen Gott unternehmen können, wenn Gott nicht mit ihm kämpfen wollte? Antwortet man: Gott würde durch dasselbe Schaden erlitten haben, so wäre Gott verletzbar und zerstörbar; antwortet man aber, es hätte keinen Schaden zufügen können, so war kein Grund zum Kampfe und zwar zu einem solchen Kampfe, daß ein Theil oder ein Glied Gottes oder ein Sprößling aus seiner Substanz mit den entgegengesetzten Mächten und nicht von Gott geschaffenen Naturen vermischt und so weit verdorben und ins Schlechtere gewandelt wurde, daß es von der Seeligkeit zum Elende herabsank und der Aufhülfe bedurfte, um herausgerissen und gereinigt zu werden. Denn es ist ja die Seele, welcher das freie Wort Gottes im Zustande der Knechtschaft und das reine Wort Gottes im Zustande der Befleckung und das unverletzte Wort Gottes im Zustande der Zerstörung zu Hülfe kommt; aber auch dieses selbst zerstörbar, weil es von Einer und derselben Substanz ist. Sagen demnach die Manichäer, daß Gott oder die Substanz Gottes unzerstörbar sei, so

---

([1]) Confess. lib. V, c. 10: et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, (neque enim videbatur mihi esse quidquam, quod tale non esset), ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem etc.

([2]) Conf. lib. VII, c. 2, vergl. mit de moribus Manichaeorum c. 12.

ist ihr ganzes System falsch und verwerflich; sagen sie aber, sie sei zerstörbar, so ist dieses bereits falsch und von vorn herein zu verabscheuen."

Durch dieses Dilemma wurden, wie wir schon erwähnten, Augustinus und seine manichäischen Freunde, die es mit ihm hörten, in äußerste Bestürzung gebracht. Es war durch dasselbe in der That ein tiefer Widerspruch des manichäischen Systems aufgedeckt und konnte nicht anders beseitigt werden, als wenn der schroffe Gegensatz des Dualismus von einer pantheistischen Dialektik flüssig gemacht und das göttliche Wesen selbst dem Progreß einer endlichen oder unendlichen Dialektik unterworfen wurde. In der manichäischen Anschauung stand das Wesen Gottes gleich der Sonne im reinsten Himmelsblau scharf gesondert da von allen Anwallungen der dunklen irdischen Natur, es schien als das absolute erfaßt zu werden, und dennoch wurde es auf's Tiefste in der Materie erniedrigt, da der Schöpfungsbegriff, durch den eine Vermittlung der göttlichen Offenbarung in der irdischen Welt geschehen konnte, nicht anerkannt ward. Zu welcher Consequenz sich nun auch dieser oder jener Manichäer verstehen mochte, Augustinus für sein Theil war nicht geneigt, seinen Begriff von Gottes Vollkommenheit, unendlicher Erhabenheit und Einheit zu beschränken. Niemals wurde dieser Begriff wirklich in ihm wankend, sondern sein früheres Ringen bei den Fragen nach dem Ursprunge des Bösen und sein jetziges Ringen, nachdem Nebridius jenen zündenden Funken in ihn geworfen hatte, war der schmerzvolle Kampf, die Anfechtungen seiner innigsten Ueberzeugung in ihrer Richtigkeit aufzuzeigen. Er sagt am Schlusse seines Werkes gegen den Faustus (¹):

---

(¹) Contra Faustum lib. XXXIII, c. 9: primum cogitetis, quinam sitis, quam minus idonei ad comprehendendam naturam, non dicam Dei, sed animae vestrae, comprehendendam sane, quemadmodum velle aut voluisse vos dicitis, certissima ratione, non vanissima credulitate: quod cum minime potueritis, (sine dubio enim quamdiu tales estis, nullo modo poteritis,) illud saltem, quod omni humanae menti est na-

„jedem menschlichen Gemüthe sei es von Natur eingeprägt und könne nur durch den verkehrtesten Wahn getrübt werden, daß Gottes Wesen und Substanz schlechthin unwandelbar, schlechthin unzerstörbar gedacht werden müsse." — Wohl ist es dem Menschen so eingeprägt! Es ist das Letzte und Theuerste, was er hingiebt, wenn ihm die Lebenspunkte, aus denen seinem sich aufschließenden Geiste in kindlicher Hingebung an die göttliche Offenbarung unendlicher Friede zuströmte, von einer dünkelhaften Aufklärung entrissen werden, gleichsam das Fundament der Wahrheit, die allgemeinste Bestimmung der göttlichen Idee als des Seins ewiger Vollendung, der Pol, auf den die Betrachtung des wechselnden und sich wandelnden Lebens hinweist und ohne den auch nicht mehr von einer Realität des Denkens die Rede sein kann.

Als Nebridius sein Dilemma ausgesprochen hatte, fehlte es freilich nicht an einem Manichäer, welcher die Gefährdung des Systems durch die Bemerkung ablenken wollte: Gott habe durchaus nur nach seiner Güte, um das Geschlecht der bösen Substanz so viel als möglich in die Gemeinschaft des Friedens aufzunehmen, sich zu einem Kampfe herabgelassen, dessen er zu seiner Vertheidigung nicht bedurft hätte (¹); aber abgesehen davon, daß diese Bemerkung Mani's eigner Lehre widersprach, erhellte es leicht, daß sie zu einer Apologie untauglich war. Denn wenn Gottes Wesen nicht verletzt werden konnte, so konnte es auch nicht die in die Materie entsandte Seele, und es erwies keine Güte, jene Herablassung zu denen, welche andern Wesens und böse waren, da sie die eignen Angehörigen und Guten dem Verderben anheim gab. Augustinus ersah gegen das Dilemma keinen Ausweg. Die Vollkommenheit der Gottesidee,

---

turaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino, omnino incorruptibilem cogitate, vel credite, et Manichaei continuo non eritis, ut aliquando et Catholici esse possitis.

(¹) De moribus Manichaeorum c. 12.

gegen die er in der katholischen Kirche eine Blasphemie gewähnt hatte, schien nicht minder im Manichäismus beeinträchtigt zu werden. Dieser Gedanke gedieh in ihm zur festesten Ueberzeugung, er bildet die Spitze seines Gegensatzes, durch den er selbst zur entschiedensten Abneigung von den Manichäern gebracht ward und auf den er in seiner spätern Polemik, als er die Irrlehre, die ihn so lange gefesselt hatte, auch in Anderen mit allen Kräften zu zerstören suchte, immer wieder als auf das unwiderleglichste Argument zurückkommt.

So war sein Vertrauen zu dem Systeme, an welches er sich Jahre lang mit Innigkeit hingegeben hatte, auf allen Punkten durchbrochen worden. Nicht leichtsinnig wie damals, als er sich der Kirche abwendig machen ließ, ohne zuvor die Fragen, die er gegen die Kirchenlehre hatte, den Lehrern der Kirche vorzulegen (¹), gab er seinen jetzigen Bedenken nach; sondern wie er in den übrigen Beziehungen that, befragte er auch in Betreff der astronomischen Entwickelungen solche Männer unter den Manichäern, bei denen er Aufschluß erwarten und das gerühmte manichäische Wissen erproben konnte (²). Aber wie er auf seine übrigen Fragen ungenügende Antworten erhielt: die Behauptung von Interpolationen des neuen Testaments, das Beispiel vom Scorpion, die nichtssagende Theodicee —, so fand er auch auf seine astronomischen Fragen entweder gar keine Erwiederung, oder eine noch leerere als gar keine: wortreiche Demonstrationen bei gänzlichem Mangel eines Inhaltes. Wahrscheinlich würde er sich nun schon früher eine entschiednere gegensätzliche Stellung zum Manichäismus gegeben haben, hätte ihm nicht noch Eine Aussicht zur Beseitigung seiner Zweifel vorgeschwebt. Oft nämlich, wenn er vergebens eine Erörterung und Widerlegung dessen, was ihn beunruhigte, gesucht hatte, wurde er auf die bevorstehende Ankunft des Bischofs Faustus vertröstet (³). Dem Faustus

(¹) De utilitate credendi c. 6.
(²) Confess. lib. V, c. 6. (³) Id. loc. cit.

werde es ein Leichtes sein, durch sein tiefes und vielseitiges Wissen alle Fragen aufzulösen, alle Zweifel zu zerstreuen.

Der merkwürdige Mann (1), der damals als die Säule und das Orakel der manichäischen Sekte galt, und in diesem Sinne dem Augustinus gepriesen wurde, war der Sohn eines armen Bürgers in der Stadt Mileve, die in dem nordwestlichen Theile Numidiens gelegen war. Seine Bildung konnte man eigentlich nur eine mittelmäßige nennen, denn er hatte sich nur eine gewöhnliche Kenntniß der Grammatik erworben, sich einige Lectüre aus Dichtern, ein paar ciceronianische Reden und wenige Bücher des Seneca angeeignet, aber er wußte aus dem Wenigen viel zu machen; denn er hatte von Natur eine glückliche Begabung, einen Geist, der gewandt war, sich der Form anzuschmiegen und einen Gegenstand, obgleich keineswegs mit tieferer Speculation, doch in einer gewissen Oberflächlichkeit mit anziehender und witziger Dialektik zu behandeln. Diese Gaben machten ihn für die manichäische Verbindung höchst wichtig. Er las die lateinischen Bücher seiner Sekte; mit den Dogmen in ihnen konnte er sich leicht vertraut machen, ihre Form, wenn er aus ihr lernen konnte, setzte er gewandt zu seinem Eigenthum um, und für ihre Polemik gegen die Kirche, die weit weniger einer tiefen Speculation als einer scharfsinnigen Oberflächlichkeit angehörte, war er wie geschaffen, namentlich trat er durch seine Polemik gegen die heilige Schrift das Vermächtniß des Adimantus an. Glänzend in Rede und Disputation und durch fortgehende Uebung darin an Geläufigkeit zunehmend, verschaffte oder erhielt er dem Manichäismus viele Anhänger. Daher mußte er schon die bischöfliche Würde in seiner Parthei empfangen. Auch als Confessor sollte er seinen Mitgenossen theuer werden. Es ent-

(1) Zur Charakteristik des Faustus sind außer den Bruchstücken seiner Schrift gegen die Kirche, die Augustinus seinem Widerlegungswerke eingefügt hat, zu vergleichen Confess. lib. V, c. 3 u. c. 6—8 und contra Faustum lib. I, c. 1; V, 5. 7. 8.

deckten nämlich einmal einige Katholische von ihm und mehreren Anderen, daß sie Manichäer seien, und zogen sie vor das Gericht des Proconsuls. Aber die Opfer, welche er seiner Ueberzeugung bringen mußte, waren doch nicht so erheblich. Die Ankläger selbst verwandten sich und die Beklagten wurden nur mit einer leichten Verbannung nach einer Insel bestraft und nach kurzer Zeit frei gelassen. Es fand also, was er in seiner Schrift über die Verfolgungen sagte, welche von den Manichäern als der ächten Jüngerschaft des Herrn erduldet würden, auf ihn selbst keine so bedeutende Anwendung. Und noch weniger, was er über die manichäische Entsagung des Irdischen erwähnte. Denn das Wohlleben des ehemaligen armen Milevitaners, seine üppigen Bettpolster von zartem Flaum und seine reichgewebten Decken von Ziegenhaar waren bekannt. Der Mangel der Ascetik that indessen seinem Ansehn keinen merklichen Abbruch, weil überhaupt die Zucht bei den Manichäern darniederlag. Man hing in den Versammlungen an seinem Munde. Diese ohne alle Schroffheiten in einschmeichelndem Flusse dahinwallende Rede, die kunstvolle Wärme, mit welcher die manichäische Lehre dargestellt ward, die gewandte Polemik gegen die Kirche mit dem Sublimat eines leichten und doch sarkastischen Witzes, auch wohl die Andeutungen, daß der Redner noch tiefere Entwickelungen bereit habe ([1]), wenn man seine bisherige Dialektik bestreiten könnte; — alles dieses bestrickte die große Zahl derer, die einer klaren Tiefe des Geistes ermangelten und durch glänzende Oberflächlichkeiten geblendet wurden. Faustus galt für den Inbegriff der Weisheit, da er doch nur ein guter Kopf und mittelmäßiger Gelehrter war.

So war die Eigenthümlichkeit des Mannes, auf den Augustinus vertröstet wurde und auf den er sich selbst vertröstete ([2]),

---

([1]) Die ganze Polemik in der Schrift des Faustus ist eine solche vorbehaltliche.

([2]) Confess. lib. VII, c. 11: cras inveniam, ecce manifestum adparebit et tenebo; ecce Faustus veniet et exponet omnia.

wenn er seiner Zweifel gegen den Manichäismus keinen Ausweg sah, und der Besitz der Wahrheit seinem nach diesem Besitze dürstenden Geiste zu entschwinden schien. Aber die Ankunft des Bischofs, der vermuthlich in Italien und Rom sich aufhielt (¹), verzögerte sich von einer Zeit zur andern. Die ungeduldige Erwartung des nach Belehrung, Wahrheit Verlangenden mußte auf den höchsten Punkt gesteigert werden.

---

# Fünftes Capitel.

## Augustinus in Unterredung mit dem Faustus, sein nunmehriger Standpunkt zum Manichäismus und seine Reise nach Rom.

Endlich, — Augustinus hatte schon das neunundzwanzigste Jahr erreicht, — traf Faustus in Carthago ein. Die Convente wurden gehalten, der gefeierte Lehrer trat auf und wurde wie gewöhnlich mit hohem Beifall aufgenommen. Augustinus stimmte in das Lob ein; er lobte die Reden als Reden sogar noch wohl mehr als viele andere, denn wirklich war die Diction vortrefflich und der Vortrag durchaus geeignet, den Eindruck der Worte zu unterstützen. Aber von dem, was er suchte, was der sehnsüchtige Grund seines Harrens auf den Faustus gewesen war (²), entdeckte er in den Reden noch nichts. Sie gaben nur die gewöhnlichen manichäischen Erörterungen, zwar in viel schönerer Form, als er gewohnt war, doch ohne tiefern Inhalt und hatten daher für ihn keine nachhaltigeren Anziehungspunkte. „Was

---

(¹) Dies scheint aus der Stelle contra Faustum lib. V, c. 7 hervorzugehn. Einem Manne von solcher Bedeutung unter den Manichäern als Faustus war auch wohl das Wirken in Rom am gemäßesten.

(²) De utilitate credendi c. 8: in cujus (veri) amorem suspiria mea nulli melius quam tibi (Honorato) nota sunt.

fragte mein Durst, sagt er in seinen Confessionen, nach kostbaren Bechern und dem schönen Anstande dessen, der sie kredenzte! Von solchen Sachen waren meine Ohren schon gesättigt. Es schien mir nicht deshalb besser zu sein, weil es schön ausgesprochen wurde, noch deshalb wahr, weil es beredt war, noch deshalb der Geist weise, weil die Miene entsprechend und der Vortrag gewählt war. Du, mein Gott, hattest mich schon auf wunderbare, verborgene Weise gelehrt, daß nicht deshalb etwas als wahr erscheinen müsse, weil es mit Beredsamkeit dargestellt sei, noch deshalb falsch, weil die Hauche der Lippen nicht kunstgemäß tönten; wiederum, daß nicht deshalb etwas wahr sei, weil es in ungebildeter, noch deshalb etwas falsch, weil es in glänzender Rede vorgetragen werde; sondern Weisheit und Thorheit seien den zuträglichen und schädlichen Speisen gleich, die beide in schmuckvollen und schmucklosen Worten ähnlich wie in feingearbeiteten und rohen Gefäßen gereicht werden könnten" [1].

Augustinus wünschte daher sehnlichst, den Bischof mit den dialektischen Stürmen seines Innern bekannt zu machen. In den gemeinsamen Versammlungen war nicht der Ort dazu, er benutzte aber die erste Gelegenheit, zugleich mit den Freunden, die seinen innern Kampf theilten und von denen wir namentlich den Honoratus anführen können [2], sich zu ihm zu begeben und ihm seine beängstigenden Gedanken mitzutheilen. Das Gespräch nahm zuerst eine allgemeinere Richtung auf gelehrte Studien, indem vielleicht Faustus die Stellung des Augustinus als Lehrers der Rhetorik zur Anknüpfung einer Unterhaltung benutzte. Aber schon hierbei mußte Augustinus die niederschlagende Entdeckung machen, daß er schwerlich befriedigende Aufschlüsse seiner Fragen erhalten werde. Denn die mittelmäßigen Kenntnisse des Faustus waren dem scharfblickenden jungen Manne, der sich aus

---

(1) Confess. lib. V, c. 6.
(2) De utilitate credendi c. 8 vergl. mit Confess. V, 6.

wirklichem Forschungsdrange mit mancherlei Wissenschaften beschäftigt hatte, alsbald klar geworden. Und als er dennoch seinen Zweck verfolgte und nun mit der Frage hervortrat: wie wohl diese oder jene Erscheinung an Sonne, Mond oder Sternen, die von den Astronomen nach genauer Berechnung erklärt würde, gemäß der manichäischen Lehre gedeutet werden möchte? sah er seine vorgefaßte Meinung bestätigt. Faustus hatte auf die Fragen keine Antwort. Er war aber auch vorsichtig genug, sich nicht in eine Disputation einzulassen, aus welcher er keinen Rückweg sah, sondern legte das sokratische Geständniß des Nichtwissens ab. Vielleicht, daß er sich damit entschuldigen wollte: es seien Fragen, welche das religiöse Interesse nicht berührten. Denn Augustinus, da er seine Privatzusammenkunft mit dem gefeierten Bischofe der Manichäer erzählt, beschäftigt sich auch mit der Erörterung, daß allerdings zwar das Christenthum nicht davon abhänge, ob die astronomischen Ansichten von den Verhältnissen der Himmelskörper richtig seien, weil es mit einer höhern Ordnung als der sichtbaren Welt zu thun habe, wohl aber das Manichäerthum. Denn weil Mani sich für den Geist der Wahrheit ausgegeben und Vieles über Himmel und Sterne, Sonne und Mond gelehrt habe, so müsse man ihn völlig verwerfen, wenn er in diesen Lehren durch klare Entwickelungen der Wissenschaft widerlegt werde. — So niederschlagend nun auch für Augustinus der Erfolg der langerharrten Unterredung sein mußte, freute es ihn doch, daß er nicht wieder auf einen der vielen Schwätzer getroffen sei, die ihn zu lehren versuchten, was sie selbst nicht verstanden; und da er auch bei andern Punkten, über welche er sich nach Aufschluß sehnte, ähnliche Erfahrungen an dem Bischofe machte, als bei seinen Fragen aus der Astronomie, so gab er sein Ausforschen ganz auf und ging zu solchen Unterhaltungen über, bei denen Faustus sich heimischer fühlte. Er las mit ihm Schriften der klassischen Litteratur, die er als Rhetor zu interpretiren hatte, indem Faustus, der an diesen Studien die größte Freude hatte, entweder selbst Werke

zur Lectüre vorschlug, oder sich die Auswahl seines jungen gelehrten Freundes gefallen ließ ([1]).

Aber zum Manichäismus nahm Augustinus, nachdem seine Hoffnung auf den berühmtesten Manichäer seiner Zeit so völlig getäuscht war, fortan eine ganz andere Stellung ein. Früher, ungeachtet mehrerer Gegensätze, hatte ihn doch noch ein starker innerer Zug mit dem manichäischen System verbunden und die Beseitigung seiner Gegensätze aufrichtig wünschen lassen; er hatte wohl gewähnt, — obgleich ihn die Versicherung, daß Mani die Wahrheit in begriffsgemäßester Form mitgetheilt habe, eines Andern belehren konnte, — daß dieses System noch einen geheimnißvollen, tiefen Sinn enthalte, über den er einst Licht empfangen werde ([2]); jetzt war jede Aussicht, auf dem so lange verfolgten Wege zur Erkenntniß durchzudringen, ihm entschwunden, und es blieben nur äußerliche Beziehungen, die ihn zum ferneren Verharren in der manichäischen Gemeinschaft bestimmten. Erstens wurde es ihm schwer, den Freundschaftsverbindungen zu entsagen, die er dort geknüpft hatte, und zweitens wußte er auch nicht, wohin er sich wenden und die Wahrheit, nach deren Besitz er täglich aus tiefstem Herzen aufseufzte ([3]), schöpfen sollte, wenn er sein Verhältniß zum Manichäismus abgebrochen hätte ([4]). Die griechische, auf römischen Boden überpflanzte Philosophie, in welcher er schon manche Studien gemacht hatte, hätte ihn auffordern mögen, sich ungetheilt ihr hinzugeben; aber — diese Nachwirkungen gingen noch immer von seiner einstma-

([1]) Confess. lib. V, c. 6—7.

([2]) De beata vita §. 4: incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summa et divina colenda videretur. Non assentiebar, sed putabam eos magnum aliquod tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi. Den nicht ganz genauen Ausdruck dieser Stelle glaube ich nach der Vergleichung der betreffenden übrigen Stellen in der angegebenen Weise einschränken zu müssen.

([3]) De utilitate credendi c. 8.

([4]) Confess. lib. V, c. 10. De duabus animabus contra Manich. c. 9 (Opp. tom. VIII, p. 83).

ligen kindlichen Frömmigkeit aus — er konnte die Wahrheit nicht von Christi Namen getrennt denken ([1]). Nur in diesem Namen beruhte nach seiner innigen Ueberzeugung das Heil für Alle. Allein wo wurde die Wahrheit, die Christus verkündigt hatte, rein gepflegt? Dort, wo er sie so lange gewähnt hatte, sah er sich getäuscht, und sein Gegensatz gegen die katholische Kirche war bei weitem noch nicht überwunden.

Er befand sich jetzt, nach zehn Jahren, wieder in einem ähnlichen Zustande wie damals in seinem neunzehnten Jahre, als der Hortensius jene mächtige Sehnsucht nach der Wahrheit in ihm entzündet hatte. Auch jetzt hatte er sich von täuschenden Bildern, an welchen lange sein Herz gehangen, abgewendet, und seine Sehnsucht nach dem ewigen Gute stand einsam unter den Trümmern ehemaliger Begeisterungen. Bei jenem ersten Durchbruche war diese Sehnsucht desto gewaltiger gewesen, je tiefer sie unter einem eitlen Treiben geschmachtet, gegenwärtig desto größer, je länger sie schon voll Hoffnung an eine Truggestalt der Wahrheit sich geheftet hatte. Und auch jetzt waren die Wehen des zu seinem Lebenselemente empordrängenden Geistes durch das Anklagen des Gewissens schmerzhafter. Denn obgleich Augustinus während der Jahre, in welchen er unter anhaltenden geistigen Kämpfen zum Alter des gereiften Mannes vorschritt, ohne Zweifel zu einem geschlosseneren Ernste sein Leben ordnete ([2]), so blieb doch besonders noch zweierlei übrig, wodurch er seine sittliche Natur fortwährend verletzte: sein Ehrgeiz und jene unerlaubte Verbindung, deren wechselnder Lust und Melancholie er sich nicht entreißen konnte ([3]). Seine Vorwürfe wurden wohl verstärkt durch die Thränen seiner Mutter. Denn auch Monnica hatte Thagaste und dort die Stätte, wo Patricius

---

([1]) Confess. lib. V, c 14: quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam.

([2]) Zu vergl. auch sein Tadel der Schauspiele des Circus.

([3]) Confess. lib. IV, c. 2.

ruhte und auch sie einst zu ruhen wünschte, verlassen, um dem geliebten Sohne nachzuziehn (1). Unaufhörlich und mit gleicher Inbrunst und Glaubenszuversicht erhob sie ihr Flehen für ihn zu Gott.

Aber nicht so alsbald, wie bei seinem Durste nach Weisheit in seinem neunzehnten Jahre, winkte ihm jetzt eine Quelle, aus welcher er sich Sättigung versprochen hätte; sondern er erfuhr längere Zeit das zunehmende Gefühl der Verödung, wenn dem Geiste die unwandelbare Stätte, wo er einkehren und ruhen könnte, sich zu versagen scheint, bis daß er in einem fremden Lande nach manchen Nöthen der Wanderschaft den Boden seiner innern Heimath wirklich wiederfand.

Nämlich bald nach seiner Zusammenkunft mit dem Faustus faßte Augustinus den Entschluß nach Rom zu gehn. Es lockte ihn, daß Freunde, die in Rom bekannt und wahrscheinlich vor Kurzem von Rom gekommen waren, ihm in der Welthauptstadt eine glänzendere und einträglichere Bahn der Ehre als in der immerhin reichen und großen Provinzialstadt versprachen. Besonders jedoch hatte ihm die vorhin geschilderte Zügellosigkeit der Studirenden in Carthago sein dortiges Wirken als Lehrer der Rhetorik verleidet. Dagegen, sagten jene Freunde, herrsche in Rom ein ruhigerer Geist unter den Studirenden; durch eine geordnetere Disciplin würden sie verhindert, in die Schule eines Lehrers, zu dessen Vorlesungen sie sich nicht gemeldet hätten, willkürlich einzudringen, Niemand erhalte ohne die Erlaubniß des Lehrers zu den Vorlesungen Zutritt (2). — Sollte aber auch nicht, wie in der Natur ein Trieb, auszuziehen, die Geschlechter ergreift, wenn ihnen ihre bisherige Heimath nicht mehr zuträglich ist, und sie über weite Strecken in die Länder führt, wo sie wohnen können, nun, da in seinem irdischen Vaterlande die

(1) Confess. lib. VI, c. 1: mater, pietate fortis, terra marique me sequens.

(2) Confess. lib. V, c. 8.

früheren Stützen seines innern Lebens gesunken waren, ihm ein unbegriffenes Hinstreben zu dem andern Lande, wo er innerlich wiedererbaut werden sollte, von Dem gekommen sein, Dem auch unter seinen mannigfachen Verirrungen seine tiefe Liebe zu dem wahrhaftigsten, ewigen Gute nicht verborgen blieb?

Romanianus war damals nicht in Carthago, als Augustinus sich nach Rom begeben wollte. Augustinus hätte aber auch wohl in der Ferne mit dem bewährten Freunde, wie er in andern Fällen zu thun pflegte, seinen Plan überlegen können, zumal ihn hierzu auch die Rücksicht auf den ihm anvertrauten Licentius einigermaßen verpflichtete; indessen schwieg er ([1]), vielleicht aus ähnlichen Gründen, wie vormals in Thagaste bei seinem Abgange nach Carthago. Sogar vor seiner Mutter verbarg er seinen Entschluß, weil er wohl ihre Gegenvorstellungen und Bitten vermeiden wollte. Aber Monnica blieb doch nicht ganz ohne die Kunde seines Vorhabens, und bot das Aeußerste auf, um ihn entweder von der Reise zurückzuhalten oder mit ihm zu gehn. Beides war gegen seinen Willen, das Letztere vielleicht eben so sehr in Rücksicht seiner Mutter als seiner selbst. Denn er kannte ihre Anhänglichkeit an den heimathlichen Boden, wo die theure Stelle war, die sie sich an der Seite des hingeschiedenen Gatten zur langen Ruhe ausersehen hatte; und ihm mußte der tägliche Anblick eines Kummers, den er nicht durch Nachgeben entfernen konnte, drückend sein. Daher wollte er der Mutter ausreden, was ihr von seiner Reise kund geworden war. Aber Monnica vertraute seinen Worten nicht, sie folgte ihm, als er eines Abends zum Meere hinausging, um sich an Bord zu begeben und suchte ihn mit Gewalt zurückzuhalten, oder ihn zu bewegen, sie mitzunehmen. — In der Nähe des Ortes Mappalia, wo zwei Basiliken dem Andenken des Cyprian geweiht waren ([2]), die eine an dem Orte, wo er den Märtyrertod

---

([1]) Contra Acad. lib. II, c. 2.

([2]) Victoris de persecutione Vandalica lib. 1: sed etiam foris mu-

erduldet hatte, die zweite an der Stelle seines Grabes, lag das Schiff, nur auf günstigen Wind harrend, zur Fahrt segelfertig. Augustinus hatte den Vorwand gebraucht, daß er nur einen Freund auf dem Schiffe besuchen und bis zur Stunde der Abfahrt bei ihm bleiben wolle. Doch die Mutter wurde nicht beruhigt, sie wollte nicht ohne ihn zur Stadt zurückkehren. Da bat er sie endlich, nur die Eine Nacht in der Grabeskirche des Märtyrers zu bleiben und ihn zu erwarten. Nur mit Mühe ließ sich die bekümmerte Frau hierzu bewegen und brachte die Nacht in der Kirche unter Thränen und Gebet zu. Aber die Gebete, so weit sie von dem irdischen Schmerz der Mutter, welche die Trennung von dem geliebten Sohne nicht ertragen konnte, eingegeben wurden, sollten nicht erhört werden: in der Nacht ward der Wind günstig, die Segel wallten, die Küste schwand. Am nächsten Morgen sah Monnica sich einsam am afrikanischen Ufer zurückgelassen, während die Wogen, das Schiff nach dem herrlichsten Lande des benachbarten Erdtheils hinübertragend, sie immer weiter von ihrem Sohne trennten. Mit bitterem Schmerze klagte sie über des Enteilenden Härte und Unwahrheit. Doch siegte auch jetzt die stille, aber größeste Macht des Glaubens; ihre Klagen gingen zum Gebete über, aus ihren Thränen verklärte sich die Erinnerung der göttlichen Verheißungen; und so kehrte sie wieder heim, in Gottes Willen ergeben und mit gleicher Innigkeit wie früher ihre Bitten um das Heil des Sohnes zu Gott erhebend [1].

---

ros Carthaginis quas voluit Geisericus basilicas occupavit, et praecipue duas egregias et amplas S. Martyris Cypriani, unam, ubi sanguinem fudit, aliam, ubi ejus sepultum est corpus, qui locus Mappalia vocitatur.

[1] Confess. lib. V, c. 8.

# Sechstes Capitel.

**Augustinus in Rom, seine Hinwendung zur akademischen Philosophie, sein Leben in Mailand bis zu seinem Rücktritte unter die Katechumenen der Kirche.**

Die Fahrt ward zwar glücklich zurückgelegt, aber in Rom, wo Augustinus bei einem manichäischen Gastfreunde aus der Klasse der Auditoren einkehrte, wurde er von einer schweren Krankheit befallen ([1]). Wohl ist zu vermuthen, daß durch tiefes Seelenleiden seine Körperkraft untergraben war. Denn nicht allein, daß seine Sehnsucht nach der Wahrheit, in welche auch sein geheimes Weh über mancherlei sittliche Verirrungen hineintönte und welche längere Zeit, von Hoffnung gehalten, ihn selbst gehalten hatte, jetzt mit allen Schmerzen der Täuschung ohne einen anziehenden Lichtpunkt ihn erschöpfte; namentlich auch die Härte, mit welcher er sich gegen die rührende Bitte seiner Mutter verschlossen und die Tiefgebeugte hintergangen und verlassen hatte, mußte zu einem desto tieferen Stachel in seinem Gemüthe werden, je tiefer im Grunde doch die Liebe in ihm war und je mächtiger die Naturstimme des gemeinsamen Blutes zu erwachen pflegt, wenn sie in der Ferne von der Heimath und von denen, welche die Heimath zunächst zur Heimath machen, keine Erwiederung mehr vernehmen kann. Das Fieber stieg zu solcher Höhe, daß sich schon die Nähe des Todes zeigte. Einst als Knabe hatte Augustinus bei einer lebensgefährlichen Erkrankung mit innigem Glauben um die Taufe gebeten, jetzt konnte er diese Bitte nicht wiederholen; in die Stunden, die jetzt seine letzten zu sein schienen, drang nichts von der frommen

([1]) Conf. lib. V, c. 9.

Zuversicht, wodurch er in noch kindlichem Geiste den Tod überwunden hatte.

Indessen sollte körperlich die Krankheit nur die Störung seiner Kräfte wieder ausgleichen, in geistiger Beziehung aber hatte sie wohl die Bedeutung, den Gegensatz gegen den Manichäismus, der zuerst scharf in ihm ausgebildet werden mußte, bevor er aus der Lebensgemeinschaft der Kirche genährt werden konnte, weiter zu führen; wenngleich er nicht bezeichnet, daß er in seiner Krankheit ein Vorgefühl dessen empfunden habe, was der frühverblichne Jugendfreund in seinen letzten Tagen erfahren hatte. Denn alsbald nach seiner Genesung fängt er, vormals so eifrig bemüht, der manichäischen Lehre Anhänger zu gewinnen, von derselben abzumahnen an (¹) und überläßt sich einem trostlosen Skepticismus. Woraus sich vermuthen läßt, daß er während seines Ringens in der Todesgefahr der Irrlehre, welche ihm keinen innern Halt mehr gab, sich noch weiter entfremdete. Doch verkehrte er nach seiner Genesung noch mit den Manichäern, die in Rom in größerer Zahl lebten, mit Auditoren so wie mit Eklekten. Er war zunächst daran gewiesen, sich an sie anzuschließen und dieses in manchen Fällen sehr Willkommene hatten sie als eine geheime Verbindung in Staat und Kirche, daß sie desto mehr an einander hielten, je mehr sie sich abschlossen und abgeschlossen wurden.

Aber auch seinen anhänglichsten Schüler konnte Augustinus in Rom wieder begrüßen. Alypius war ihm dahin vorausgegangen, um nach dem Willen seines Vaters die Rechte zu studiren (²) und erneuerte mit aller Innigkeit, nun als gereifter Freund, den vertrauten Umgang mit seinem ehemaligen Lehrer, dessen frühere Anwesenheit ihn in Rom vielleicht vor einer ähnlichen Leidenschaft als ehemals in Carthago geschützt hätte. Nämlich in Rom hing das Volk an den Gladiatorenkämpfen, wie in Carthago an den Wettkämpfen des Circus. Aber Alypius,

(¹) Conf. lib. V, c 10. (²) Conf. lib. VI, c. 8.

in der Gesinnung, die ihm Augustinus eingeflößt, verschmähte und verabscheute den Anblick dieser blutigen Spiele. Einmal jedoch begegneten ihm einige Commilitonen, die, von Tische kommend, sich ins Amphitheater begeben wollten. Sie luden ihn ein, mitzugehn; er wollte zwar nicht, aber es half nichts, in freundschaftlichem Uebermuthe zogen sie ihn mit sich fort. „Nun wohl, rief Alypius, wenn ihr auch meinen Leib dorthin zieht und dort festhaltet, könnt ihr auch meinen Geist und meine Augen auf die Schauspiele richten? Ich werde also als ein Abwesender anwesend sein und sowohl euch als den Spielen obsiegen." Aber die Freunde achteten nicht auf ihn, vielleicht wünschten sie jetzt auch noch zu erfahren, ob er Wort halten werde. Man kam zum Amphitheater und verschaffte sich, so gut es gehen wollte, Plätze; alles kochte von unnatürlicher Lust. Alypius saß mit geschlossenen Augen. Da erhob das Volk bei einer entscheidenden Wendung des Gefechtes ein ungeheures Geschrei. Alypius hätte gern gesehen, was vorgefallen sei und als wollte er nun auch dem Anblicke Trotz bieten, öffnete er die Augen. Als er aber den einen Gladiator von tödtlicher Wunde zu Boden gesunken sah, wurde er wie vom Zauber umgewandelt. Er konnte den Blick nicht mehr abwenden. Mit dem verrinnenden Leben des armen Opfers trank er den Durst grausamer Lust ein. Von Stunde an nahm er mit Leib und Seele an den Schauspielen des Amphitheaters Theil, that es darin den Freunden, die ihn fortgezogen hatten, nicht allein gleich, sondern sogar zuvor und zog wieder andere mit sich fort. Endlich jedoch — wir erfahren nicht, auf welche Einwirkungen — erwachte er auch aus dieser Leidenschaft, in welcher sich gleichwohl eine Verirrung eines männlichen und tapfern Charakters erkennen läßt.

Alypius studirte in Rom die Rechte nicht allein mit Talent, sondern auch mit Gesinnung. Er hatte noch aus Carthago eine Selbsterfahrung mitgenommen, die ihm zeigte, wie umsichtig der Richter sein Urtheil vorbereiten, auch dem entsprechendsten Augen-

schein nicht ohne Weiteres vertrauen müsse. Als er noch in Carthago bei Augustinus hörte ([1]), ging er einmal um die Mittagsstunde mit Schreibtafel und Griffel einsam auf dem Forum vor dem Tribunal auf und nieder, einen Vortrag überdenkend, den er in der Schule zu halten hatte. Da näherte sich, von einem kleinen Knaben gefolgt, ein Jüngling, der auch unter den Studirenden war, schritt, ohne daß ihn Alypius bemerkte, auf die bleiernen Schranken zu, die über dem Quartier der Silberarbeiter emporragten und schlug mit einem Beil, das er heimlich bei sich führte, einige Stücke von dem Blei herunter. Der Ton des Beils machte die anwohnenden Arbeiter aufmerksam und sie schickten Leute ab, um ohne Weiteres festnehmen zu lassen, wer etwa bei der Einfassung der Tribunalsbühne angetroffen würde. Der Thäter hörte die Stimmen der Heraneilenden, sogleich warf er das Beil von sich und ging mit dem Knaben schnell von dannen. Beide wurden jetzt vom Alypius bemerkt. Neugierig, den Grund dieses Eilens zu erfahren, trat er an die Schranken. Er entdeckte dort das Beil, hob es vom Boden auf und blieb verwundert stehen. In demselben Augenblicke kamen die abgeschickten Leute. Sie entdeckten Niemanden als den Alypius mit dem Werkzeuge, dessen Schläge ihnen Verdacht gegeben hatte, in seiner Hand. Sogleich ergriffen sie ihn und rissen ihn als offenbar ertappten Dieb unter dem Zulauf der Bewohner des Forums mit sich fort, um ihn vor den Richter zu bringen. Als sie aber so forttobten, begegnete ihnen der Architekt, dessen Inspection die öffentlichen Bauten vorzüglich übergeben waren. Dieser kannte den Alypius, daß er ein sonst unbescholtener Jüngling von edler Familie sei, denn er hatte ihn oft bei einem Senatoren gesehn, den Alypius zu besuchen pflegte. Er ergriff ihn bei der Hand, befreite ihn aus dem Volkshaufen und fragte, wodurch diese Gewaltthätigkeit veranlaßt sei. Alypius erzählte es und ließ den Thäter, an

([1]) Conf. lib. VI, c. 9.

dessen Stelle er wahrscheinlich festgenommen worden, nicht unerwähnt. Das Volk hatte inzwischen drohend und tumultuarisch umhergestanden; aber der Architekt forderte alle auf ihn zu begleiten. Man kam an das Haus des Jünglings, der den Diebstahl verübt hatte. Der kleine Knabe stand vor der Thür. Alypius machte den Architekten aufmerksam. Dieser zeigte dem Kleinen das Beil, mit der Frage, wem es gehöre? „Uns," erwiederte der Knabe unbefangen, denn er war noch zu klein, um die Gefahr für seinen Herrn zu ahnen und auf weitere Fragen entdeckte er auch das Uebrige. So wurde Alypius befreit und der Schuldige zur Strafe gezogen.

Dieser Vorfall gab ihm aber jene Lehre für sein späteres Studium und Wirken. Genau abwägende Umsicht vereinigte er mit unbestechlicher Unpartheilichket. Man bewunderte seine Unzugänglichkeit bei Geldanerbietungen, während er sich darüber wunderte, daß man Geld höher achten könne als Gerechtigkeit. Nach beendigten Studien hatte er sich nämlich nicht allein mit Advocaturgeschäften abgegeben, sondern war auch schon einige Male zum Beisitzer an Gerichten erwählt worden (¹) und in dieser Eigenschaft sollte namentlich einmal sein strenger Sinn für Gerechtigkeit stark erprobt werden. Er assistirte zu Rom dem Comes largitionum Italicianarum (²), als derselbe mit

(¹) Ueber die damalige Stellung der Assessoren giebt der Commentar zu lib. I tit. XII l. 2 des Codex Theodosianus eine treffliche Erörterung. Bei Verleihung der obrigkeitlichen Aemter, von denen die richterlichen Erkenntnisse abhingen, wurde keineswegs immer auf gelehrte Rechtskunde gesehen. Deshalb geschah es, daß sich Richter bei judiciarischen Verhandlungen aus den eigentlichen Juristen einen Rechtsconsulenten wählten, dessen Votum freilich nur ein berathendes war, aber auch als solches für den entscheidenden Ausspruch in manchen Fällen unumgänglich bestimmend sein mußte.

(²) In moderner Ausdrucksweise: dem Präsidenten der Finanzverwaltung von Italien. An der Spitze der damaligen Finanzverwaltung standen der Comes sacrarum largitionum und der Comes rerum privatarum, der Minister des Staatsvermögens und der Minister des Fiscus. Ersterem waren die Comites largitionum in den einzelnen Diöcesen unterge-

einer Angelegenheit eines sehr mächtigen Senators, den viele fürchteten, viele wegen empfangner Beneficien nicht zu verlassen wagten, zu thun bekam. Der Senator wollte sich irgend etwas zugestanden wissen, was nach den Gesetzen unerlaubt, aber seiner Macht mißbräuchlich eingeräumt war. Doch Alypius, zum Erstaunen Aller, verweigerte es. Der mächtige Mann, über dieses unerwartete Hinderniß gereizt, ließ sich gleichwohl, um seinen Zweck zu erreichen, zu Versprechungen herab; aber er wurde zurückgewiesen. Nun ging er zu Drohungen über, aber der junge Thagastenser verachtete sie. Der Comes selbst war gegen die Forderung des Senators, wagte aber nicht, sie offen abzulehnen, sondern entschuldigte sich mit dem Alypius: er könne es wegen seines Assessors nicht bewilligen. Und so viel war gewiß: wenn es zugestanden wäre, würde sich Alypius augenblicklich entfernt haben. Ja so weit ging seine Uneigennützigkeit, daß er sogar einen erlaubten Gewinn, den er doch gern für eine Lieblingsneigung verwandt hätte, deshalb ausschlug, weil er die Nichtannahme für geziemender hielt. Er wollte sich für seine Zuziehung zu gerichtlichen Erkenntnissen nicht bezahlen lassen. Schwankend wurde er wohl, denn nach seinem wissenschaftlichen Eifer hätte er sich gerne Bücher für das Geld angeschafft; aber doch schien es ihm würdiger, in einer richterlichen Stellung auch den Schein der Geldrücksicht zu vermeiden ([1]).

---

ordnet. Notitia dignitatum codicis Theodosiani; Walter, Geschichte des Röm. Rechts, S. 366 u. 406.

([1]) Conf. lib. V, c. 10: hoc solo autem paene jam illectus erat studio literario, ut pretiis praetorianis codices sibi conficiendos curaret; sed consulta justitia deliberationem in melius vertit, utiliorem judicans aequitatem, qua prohibebatur, quam potestatem, qua sinebatur. Den anscheinenden Widerspruch zu dieser Stelle in Conf. lib. VIII, c. 9: mecum erat Alypius, otiosus ab opere juris peritorum post adsessionem tertiam exspectans, quibus iterum consilia venderet löse ich mir durch die Annahme auf, daß Alypius zwar im Uebrigen als Rechtsanwalt Bezahlung annahm, nicht aber, wenn er als Consulent zu gerichtlichen Entscheidungen zugezogen ward. In diesem Falle konnte es ehrenhafter er-

Obwohl er vom Augustinus nicht mehr als Zuhörer in die klassische Litteratur eingeführt ward, nahm er doch an den Studien seines früheren Lehrers den lebendigsten Antheil. Denn er hatte sich auch der Jurisprudenz mehr nach dem Willen seines Vaters, der ihm diese Laufbahn voll glänzender Aussichten bestimmte, als aus eigner Neigung zugewandt. Hätte er selbst für sich wählen können, so würde er den Studien allgemeiner Geistesbildung, für welche Augustinus ihn begeistert hatte und auch jetzt als Alles theilender Freund zu begeistern fortfuhr, wohl nicht entsagt haben.

Augustinus aber, nachdem er von seiner Krankheit wieder genesen, suchte die Erwartungen, auf welche er nach Rom gereist war, angelegentlichst zu verwirklichen (1). Er war mit einigen Studirenden bekannt geworden und diese hatten wieder ihren Freunden von ihm erzählt, so daß sich ein Auditorium zusammenfand, vor dem er, zunächst in seiner Wohnung, seine Vorlesungen beginnen konnte (2). Doch seine Erwartungen wurden, nun er selbst an Ort und Stelle über die Verhältnisse des Lehrstandes in Rom Erkundigungen einzog, gar sehr herabgestimmt. Allerdings, es sei wahr, erwiederte man ihm: solche Einbrüche in die Hörsäle würden in Rom von den jungen Leuten nicht unternommen, aber oft geschehe es plötzlich, daß sich viele verbündeten, um kein Honorar zu bezahlen und zu einem anderen Lehrer übergingen. Dies war eine schlimme Nachricht, gegen welche sich viel von den Unbilden der carthagischen Jugend abrechnen ließ. Solche Wortbrüchigkeit und schnöde Zurück-

---

scheinen, auf Remuneration zu verzichten, zumal dieselbe vielleicht minder als aus öffentlicher Kasse aus der Privatkasse des zuziehenden Richters gegeben wurde. Cod Theod. lib. I tit. XII l. 2.

(1) Conf. lib. V, c. 1.

(2) Stolberg erwähnt in seiner Kirchengeschichte, daß an der Stätte, wo Augustinus in Rom gelehrt habe, eine Kirche erbaut sei. Ich vermuthe, daß auf die im Marsfelde zur Tiber rechtshin gelegene Kirche S. Agostino hingedeutet werde. Zu vergl. Bunsen's u. Platner's u. A. Beschreibung der Stadt Rom, Bd. 3, Abth. 3, S. 311 u. ff.

nahme der Anmeldungen war wohl kaum minder verletzend als das ungebührliche Benehmen roher Hospitanten und außerdem sehr mißlich für einen jungen Mann, der kein erhebliches Vermögen besaß, sondern sich vorzüglich durch die Honorare seiner Vorlesungen zu erhalten dachte. Indessen wie sehr auch Augustinus durch die Nachricht empört oder beunruhigt werden mochte, der Schritt der Reise ließ sich nun zunächst nicht rückgängig machen.

Bei einem Geiste, der so ganz Energie war, konnte eine gleichgültige Stellung zu einer ehemals mit ganzem Vertrauen umfaßten, jetzt nicht mehr bewährten Lehre nicht lange fortdauern. Die Krankheit des Augustinus beschleunigte vielleicht nur seine offene Opposition zum Manichäismus, welche auch ohnedieß sich herausgebildet haben würde. Seine skeptische Dialektik, seit so geraumer Zeit schon geweckt, aber immer noch hingehalten, mußte nun, da er sich in jenen Verheißungen des Wissens getäuscht und von dem Besitz der Wahrheit noch fern sah, sowohl zu einer entschieden gegnerischen Richtung gegen die Gemeinschaft werden, bei welcher er die Wahrheit gewähnt hatte, als auch seinem verdüsterten Gemüthe den Gedanken mittheilen, daß wohl überhaupt nicht dem Menschen das gewisse Bewußtsein der Wahrheit vergönnt sei. In dieser Stimmung machte eine Philosophie, zu welcher auch Cicero's Beredsamkeit einlud, einen überwältigenden Eindruck auf ihn.

Als der Dogmatismus der griechischen Philosophie in den Stoikern seine Culmination erreichte, als von diesen — eben so wie von den Manichäern das Wissen gegen den kirchlichen Glauben — geltend gemacht wurde, daß es schmählich sei, Meinungen anstatt gewisser Begriffe zu hegen und weitläuftige Systeme als Göttersprache (1) der Wahrheit vorgetragen waren;

(1) Diogenes Laertius sagt vom Chrysippus: οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους, ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν ἡ διαλεκτικὴ, οὐκ ἂν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος.

stellte sich das verachtete menschliche Bewußtsein, daß hienieden nicht alle Räthsel des Denkens durchdrungen werden könnten, sondern noch ein Ort des Vermuthens bleibe, gleichfalls zum Extrem ausgebildet, in der neuern Akademie unter deren Repräsentanten Arkesilaus und Karneades entgegen ([1]). Die neuere Akademie war gleichsam die Ironie des Stoicismus. Arkesilaus gab dem Stifter der Stoa darin Recht, daß es das Kläglichste sei, wenn Jemand ein Weiser sein wolle und etwas Falsches behaupte, aber, — setzte er hinzu, — es gebe nichts Erkennbares. Um dieses nachzuweisen, ging er mit dem Zeno von derselben Definition des Erkennbaren aus. Das Erkennbare oder die Katalepsis hatte Zeno dahin bestimmt: es sei immer ein Eindruck eines Objectes nach solchen Merkmalen, daß keine Beziehung auf Nichtobjecte geschehen könne ([2]). Hiergegen suchte Arkesilaus im Einzelnen zu zeigen, daß kein Eindruck in dem Maaße bestimmt sei, um nicht einer ungehörigen Anwendung Raum zu geben, was im Allgemeinen schon aus der durchgreifenden stoischen Unterscheidung unter Wissenden und Dafürhaltenden erhelle. Denn durch diese Scheidung werde der vorgebliche klare Eindruck, weil entweder dem Wissen, oder dem Dafürhalten angehörig, zur Abstraction gemacht und das Kriterium der Wahrheit aufgehoben ([3]). Bestimmter auf das Subject wurde die durchgehende Unerkennbarkeit vom Karneades zurückgeführt. In dem beweglichen, leidentlichen Spiegel des Gefühls, dessen unzuverlässige Botschaft vielfach erprobt werde,

---

([1]) Cicero sagt vom akademischen Standpunkte Acad. lib. II, 36 zu dem Stoiker: tu, cum me incognito assentiri vetes idque turpissimum esse dicas et plenissimum temeritatis, tantum tibi adroges, ut exponas disciplinam sapientiae, naturam rerum omnium evolvas, mores fingas, fines bonorum malorumque constituas, officia describas, quam vitam ingrediar definias atque etiam disputandi et intelligendi judicium dicas te et artificium traditurum; perficies, ut ego ista innumerabilia complectens nusquam labar? nihil opiner?

([2]) Cic. Acad. lib. II, 24.

([3]) Sext. Empiric. adversus Logicos lib. VII, 152 et seqq.

geschehe die Conception des Seienden, daher ermangele sowohl jeder Eindruck als auch die von demselben ausgehende Erörterung der Gewißheit ([1]). In der skeptischen Kritik des Einzelnen ging Karneades auf dem Wege des Arkesilaus weiter.

Nicht nur wurden von den neueren Akademikern die Lehren der Physik und Ethik mit ausführlicher Darlegung der Widersprüche unter den einzelnen Philosophen in Zweifel gestellt ([2]), sondern auch die unzweideutigsten Erfahrungen des gewöhnlichen Bewußtseins und die Fundamentalsätze der Logik oder Dialektik. Sogar von dem vertrauten Freunde, den man vor sich sah, von der heimischen Gegend, deren Bilder man um sich schaute, wurde es nicht zugestanden, daß sie der Seele einen untrüglichen Eindruck mitgetheilt hätten. Denn es konnten doch Beispiele auffallender Verwechselungen namhaft gemacht werden, woraus folgte, daß die Aehnlichkeit keine sicheren Merkmale des Erkennbaren gewähre ([3]). Ueberhaupt wurde jede Selbstgewißheit verneint und zu dem Ende z. B. das Träumen benutzt, in welchem diese oder jene Zustände durchaus als Wirklichkeit eingebildet würden. Auf die Entgegnung, daß man doch im Wachen Traum und Wirklichkeit sehr wohl unterscheide, ward erwiedert: es komme nur darauf an, ob irgend einmal in der Seele ein eingebildeter Zustand die Merkmale des Wirklichen annehmen könne. Könne dieses geschehn, so sei auch keine Gewährsleistung, daß die Selbstgewißheit, die man als wache und wirkliche zu haben versichre, nicht wie ein Traum zerrinnen werde ([4]). Daß endlich nicht einmal die Logik Begriffe des Erkennbaren umfasse, glaubten die Akademiker etwa durch folgende Beispiele nachzuweisen: sie vermöge nicht über die Begriffe des Vielen und Wenigen Rechenschaft zu geben; — nach dem Fundamentalsatze der Dialektik sei Alles, was ausgesprochen werde, entweder wahr

([1]) Sext. Empiric. advers. Logicos, lib. VII, 159 et seqq.
([2]) Cic. Acad. lib. II, 37 et seqq. 42 et seqq.
([3]) Cic. Acad. lib. II, 26. ([4]) Cic. Acad. lib. II, 27.

oder falsch. Aber wie? Wenn Jemand sage, daß er lüge und daran recht sage, so sei ja die Lüge Wahrheit; — welche logische Schlußformel scheine einfacher und unumwundner bejaht werden zu müssen, als die in dieser Formel ausgedrückte: wenn es hell ist, so ist es hell, es ist aber hell, folglich ist es hell; und dennoch, was möchte man aus der ganz gleichgebildeten Formel machen: wenn du lügst, so lügst du, du lügst aber, folglich lügst du; — nach den Dialektikern sei Alles, was der Disjunction — entweder oder — unterliege, nicht allein wahr, sondern auch nothwendig. Ueber dieses Axiom wie über die ganze Dialektik würden die Epikuräer lachen und etwa den Satz bilden: dieser oder jener müsse morgen entweder am Leben oder gestorben sein, für welches, sowohl in Hinsicht des Einen als des Andern, die Natur der Dinge keine Nothwendigkeit enthalte ([1]). Konnte aber auch nur Ein Satz einer Disciplin ungewiß gemacht werden, so wurde wegen desselbigen Charakters der Disciplin dieser überhaupt von den Akademikern die Zuverlässigkeit abgesprochen ([2]).

Sie entnahmen demnach das Resultat, daß es dem Menschen, das Wahre zu wissen, nicht vergönnt, sondern dasselbe nach den Worten des Demokrit in der Tiefe versenkt sei ([3]). Weil aber, wie die Stoiker sagten, dem Weisen Nichts mehr widerstreite, als Unbegriffenes für Begriffenes zu nehmen, so bleibe nur für ihn übrig, sich der entschiedenen Zustimmung ganz zu enthalten. Die Stoiker wurden daher durch die akademische Philosophie als die ärgsten Thoren dargestellt. Um aber den Vorwurf abzulehnen, daß durch ihre Lehre jede praktische Thätigkeit gehemmt, die Entwickelung der Familie und des Staates zerstört werde, weil kein Handeln ohne Zustimmung geschehen

---

([1]) Cic. Acad. lib. II, 29 u. 30.

([2]) Cic. Acad. lib. II, 30: aut quidquid igitur eodem modo concluditur probabitis, aut ars ista nulla est.

([3]) Cic. Acad. lib. I, 13.

könne, machten die Akademiker es geltend, daß der Weise, wenngleich keine subjective Wahrheit, doch subjective Wahrscheinlichkeiten ([1]) anerkennen und diesen gemäß sein Handeln bestimmen dürfe.

Mit dieser Philosophie konnte Augustinus schon in früherer Zeit nicht unbekannt gewesen sein ([2]), daß sie aber jetzt einen solchen Eindruck auf ihn machte, war in seinem Gemüthszustande begründet. Mochte er auch, da er nicht aus Partheiinteresse die äußersten Consequenzen des Princips zu vertheidigen hatte, ihre Skepsis über die klarsten Erfahrungen des alltäglichen Lebens und die klarsten Aussprüche des gewöhnlichen Bewußtseins auf sich beruhen lassen ([3]), so wurde er wenigstens über die Angelegenheiten des höheren Lebens dem Gedanken preisgegeben, daß dem Menschen das Geschenk der Wahrheit nicht beschieden sei, sondern sie lade ihn wohl ein und richte all sein Sehnen zu sich hin, aber gönne ihm nie ihre himmlische Gestalt ohne Furcht vor ihrem dämonischen Doppelgänger, dem Wahn, zu umfangen. „O ihr großen Männer, ihr Akademiker! Nichts Gewisses, was das Leben bestimme, kann aufgefaßt werden!" so rief er wohl öfter und mit Bitterkeit aus ([4]). Denn zwar suchten auch die akademischen Philosophen ihre Lehre als ein hohes Gut der Seele darzustellen: sie befreie von Unduldsamkeit und Fanatismus, erhalte ungetrübt den milden Blick unbefangener Prüfung, verleihe die rechte Achtung vor allen ernsten Forschern, auf wie verschiedenen Wegen sie auch zur Wahrheit emporgestrebt hätten und die rechte Genügsamkeit, welche auch

---

([1]) Probabilia oder verisimilia, vom Arkesilaus εὔλογα, vom Karneades πιθανά genannt. Sext. Empiric. adv. Logicos lib. VII, 158 et seqq.

([2]) Es folgt dieses aus der Bekanntschaft des Augustinus mit Cicero's Schriften.

([3]) Conf. lib. VI, c. 4: neque tam insanus eram, ut ne hoc quidem (quod septem et tria decem essent) putarem posse comprehendi.

([4]) Conf. lib. VI, c. 11.

ohne Erreichung des Ziels durch treues Nachtrachten, unablässiges Forschen, stete Anspannung der edelsten Kräfte sich belohnt fühle ([1]); aber für Augustinus waren diese Gründe nicht befriedigend. Die Wahrheit war die Himmelsluft, nach welcher sein Geist aufathmete, wie der Athemzug nach der physischen Luft. Woher hätte er Freudigkeit zum Forschen gewinnen sollen, wenn er zum Voraus auf die Aussicht des Erfolges Verzicht geleistet? Eine unendliche Annäherung war so viel als gar keine Annäherung. Der Gedanke, das treue Suchen nach Erkenntniß werde nicht umsonst sein, mußte befruchtend über ihn kommen, um ihn zu der Arbeit des Denkens stark zu machen ([2]). Jetzt fühlte er sich gebeugt und verödet. Aber aus dem fluthenden Chaos, in welches sein Inneres durch die akademische Philosophie versetzt worden, tauchten doch immer noch wieder im Verhältniß zur Kirche einige manichäische Lehren: der Dualismus und der Doketismus, die manichäischen Lehren von Gott im Gegensatz zur vermeintlich katholischen, das Wesen Gottes vermenschlichenden und von der heiligen Schrift als Wahrscheinlichkeiten auf, obgleich die Dialektik so viel an ihnen gerüttelt hatte ([3]).

Als jedoch so sein inneres und äußeres Leben schwankte, trat auch der Wendepunkt ein, der zunächst seine äußeren Verhältnisse befestigte, aber auch den Uebergang zu einem geistigen Frieden, der ihm nimmer entrissen würde, herbeiführen sollte; gleichwie in der Natur, wenn der Winter ausgebildet ist, auch der Frühling zu quellen anhebt. Eine Revolution seiner innersten Kräfte mußte vorausgehn, um dem höheren Leben den Boden in ihm zu bereiten.

---

([1]) Cic. Acad. lib. II, 31 u. 41.

([2]) Contra Acad. lib. II, c. 9: tune (Alypi) ergo nescis, nihil me certum adhuc habere, quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri? — Nisi ergo prius tam mihi persuasero, verum posse inveniri, quam illi sibi persuaserunt non posse, non audebo quaerere nec habeo aliquid, quod defendam.

([3]) Conf. lib. V, c. 10.

Nachdem Augustinus wohl etwas länger als ein halbes Jahr in Rom zugebracht hatte (¹), wurde von Mailand aus der Präfekt von Rom (²) ersucht, einen Lehrer der Rhetorik dorthin zu berufen (³). Es hatte diese Stellung, weil sie wenigstens ein namhaftes Honorar zusicherte, den Charakter einer festen und öffentlichen, wenn nicht vielleicht noch stehende Einkünfte mit ihr verbunden waren. Auch kostenfreie Reise war dem zuziehenden Lehrer zugestanden. Für Augustinus mußte die Stelle, da sie ihm eine bessere Subsistenz versprach, sehr wünschenswerth sein. Er bewarb sich also darum unter der wirksamen Empfehlung einiger manichäischen Gönner. Aber gewiß auch durch sich selbst, durch die Ausführung seiner Proberede, wurde er empfohlen. Denn römischer Präfekt war damals ein Mann, der, selbst als einer der ersten Redner seiner Zeit glänzend, die hohen Geistesgaben und die seltene Ausbildung des

---

(¹) Es ergiebt sich theils überhaupt aus der Erzählung des Augustinus von seinem Aufenthalte in Rom, daß dieser nur ein kurzer gewesen sei, theils erhellt es aus bestimmten Zeitdatis. Neunundzwanzig Jahre war Augustinus alt, als er mit dem Faustus in Carthago zusammenkam (Conf. lib. V, c. 3) und schon in seinem dreißigsten Jahre befand er sich in Mailand mitten in seinen geistigen Kämpfen (Conf. lib. VI, c. 11). Man wird demnach zu folgender Berechnung veranlaßt: daß Augustinus gegen Ende des Jahres 382 mit dem Faustus zusammengetroffen sei, im Frühlinge des folgenden Jahres die Reise nach Rom unternommen und Ein Jahr später, im Frühlinge des Jahres 384, die Lehrerstelle in Mailand angetreten habe. Daß er aber doch länger als ein halbes Jahr in Rom zugebracht haben müsse, bevor er sich um die Stelle in Mailand bewarb, scheint aus dem, was wir über sein Leben in Rom wissen, zu folgen. Zu dieser Berechnung stimmt es, daß Symmachus während des Jahres 384 Präfekt von Rom war. Notitia dignitatum codicis Theodosiani.

(²) Nach modernem Ausdruck der Civilgouverneur von Rom. Das römische Reich damaliger Zeit zerfiel in mehrere große Abtheilungen, denen Civilstatthalter, die Praefecti Praetorio, vorgesetzt waren. Die Residenzen Rom und Constantinopel standen aber unter eignen Gouverneuren, Praefecti urbis Rom. et Constantinop., welche mit jenen höchsten Staatsbeamten gleichen Rang hatten. Notit. dignitatum cod. Theod.

(³) Conf. lib. V, c. 13.

jungen Afrikaners zu beurtheilen vermochte, der edle Symmachus, der in einer Zeit, in welcher die neue Aera so überwältigend die antike römische Entwickelung auflöste, noch ein Beispiel inniger Hingebung an die Religion und die Sitten der alten Vorfahren darbietet. Symmachus ertheilte an Augustinus die Vocation, indem er sich freuen mochte, daß er grade einen Afrikaner zu der Stelle befördern dürfte. Denn er hatte im Jahre 373 das Proconsulat von Afrika verwaltet und wie sein Andenken dort in Ehren geblieben war, hatte auch ihn die Anhänglichkeit an seine ehemalige Provinz nicht verlassen ([1]). Etwa im beginnenden Frühling des Jahres 384 reiste Augustinus nach Mailand, begleitet von dem Alypius, der sich von dem Freunde, mit welchem ihn in Rom das innigste Band vereinigt und gleichfalls vom Manichäismus hinweg in die Skepsis der Akademiker gezogen hatte, nicht mehr trennen, sondern an seiner Seite seine Laufbahn als Rechtsgelehrter fortsetzen wollte ([2]).

Das altehrwürdige, mächtige und herrliche Mediolanum ([3]), die zweite Hauptstadt Italiens und öftere Residenz der Kaiser,

---

([1]) Symmachi Epistt. ed. Pareus, lib. II, ep. 63 (ad Flavianum): Cresconio, amico meo, amorem tuum multa conciliant. Primo, quod sacras literas, quibus Consulatus mei designatio tenetur, exhibuit; dehinc, quod eum patria Africa non minus tibi quam mihi cara commendat.

([2]) Conf. lib. VI, c. 10 u. die Bücher contra Academicos.

([3]) Von welchem Ausonius sang:

Et Mediolani mira omnia, copia rerum,
Innumerae cultaeque domus, facunda virorum
Ingenia et mores laeti. Tum duplice muro
Amplificata loci species populique voluptas
Circus et inclusi moles cuneati theatri,
Templa Palatinaeque arces opulensque Moneta,
Et regio Herculei celebris sub honore lavacri,
Cunctaque marmoreis ornata peristyla signis,
Moenia in valli formam circumdata labro.
Omnia quae magnis operum velut aemula formis
Excellunt, nec juncta premit vicinia Romae.

wo sich auch zu der Zeit, als Augustinus dahin kam, das Hoflager des jüngeren Valentinian's befand ([1]), hatte seine edelste Zierde an dem großen und herrlichen Manne, der damals den erzbischöflichen Stuhl bekleidete.

Ambrosius ward gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts von frommen Eltern aus hohem Stande geboren ([2]). Sein Vater verwaltete damals die gallische Präfektur ([3]), deren Residenz Trier war ([4]). Durch eine merkwürdige Begebenheit schien bereits im zartesten Alter die große Bestimmung des Kindes, die zukünftige Macht seiner Rede angedeutet zu werden. Als das Knäblein einmal in seiner Wiege ins Freie in der Nähe des Prätoriums getragen war und auch der Präfekt mit seiner Gemahlin dort lustwandelte, kamen plötzlich Bienen herangeschwärmt, umsummten das Kind, das mit geöffnetem Munde schlafend dalag und flogen in seinen Mund hinein und wieder heraus. Der Vater, erschrocken über die Gefahr, welche sein Söhnlein bedrohte, konnte nur der Wärterin zurufen, sich still zu verhalten und nicht zu scheuchen; mit ängstlicher Spannung erwartete er den Ausgang des seltsamen Ereignisses. Und siehe, nachdem das Weben um das ruhig fortschlummernde Kind noch eine Zeitlang gedauert hatte, hob sich der Schwarm wieder in die Lüfte und war bald den Nachblickenden entschwunden. „Wahrlich, sprach da der Vater, bleibt dieses Kindlein am Leben, so wird aus ihm etwas Großes werden." Seine Erziehung empfing Ambrosius nach dem frühen Tode seines Vaters unter der Beaufsichtigung seiner frommen Mutter,

---

([1]) Possidii vita S. Augustini u. Topographia Codicis Theodosiani.

([2]) Neben dem Andenken an die Ahnen, welche Präfekturen und Consulate bekleidet hatten, bewahrte die fromme Familie auch die Erinnerung an eine Märtyrerin aus ihrem Geschlechte, an die heilige Soteris. Ambrosii de virginibus lib. III u. ad virginem exhortatio (Opp. ed. Basil. tom. I, p. 88 u. 114).

([3]) S. Ambrosii vita a Paulino presbytero ad beatum Augustinum conscripta. Aus dieser Schrift eines Schülers und Vertrauten des Ambrosius ist die folgende Darstellung größtentheils entnommen.

([4]) Topographia codicis Theodosiani.

die mit ihren drei Kindern in Rom lebte ([1]). Gemäß den großen Aussichten, welche ihm durch die Stellung seiner Familie eröffnet waren, wurde er zu einer glänzenden weltlichen Laufbahn bestimmt und erhielt zu dem Ende die erforderliche rhetorische und juristische Ausbildung. Aber durch den Jüngling ging schon eine Ahnung seines zukünftigen, nicht weltlichen sondern geistlichen Berufes. Eines Tages, als er sich in der Gesellschaft seiner Mutter befand und auch seine Schwester und eine Freundin derselben, die sich beide schon dem Leben reiner Jungfräulichkeit geweiht hatten, anwesend waren, sah er, daß einem Priester, der die fromme Familie besuchte, von den beiden Mädchen die Hand geküßt wurde. Scherzend hielt er da auch seine Hand hin, mit den Worten: sie müßten ihm dasselbe erzeigen, weil er einst ein Bischof sein werde. Mit Unwillen wiesen jene ihn zurück, der in jugendlichem Uebermuthe nicht bedenke, was er rede; aber in späterer Zeit nahm er einmal Gelegenheit, freundlich daran zu erinnern, daß in seinem damaligen Muthwillen eine tiefere Bedeutung verborgen gewesen sei.

Als er seine Studien beendigt hatte, wurde er Rechtsconsulent bei dem Auditorium des Probus, damaligen Präfekten von Italien ([2]) und zeichnete sich durch seine gewandten und beredten Vorträge so sehr aus, daß der Präfekt ihn zu seinem Consiliarius ernannte. In der mailändischen Kirche erregte um diese Zeit eine weitgehende Spaltung nicht geringe Besorgnisse. Den Anhängern des nicänischen Symbolums stand dort eine starke Parthei gegenüber, deren Haupte, dem Aurentius, es sogar ge-

---

([1]) Ambrosius war das jüngste Kind, das älteste seine fromme Schwester Marcellina, das mittlere sein Bruder Satyrus, der auch im weltlichen Stande das Beispiel eines heiligen Lebens entwickelte. Die drei Geschwister hingen mit der größten Innigkeit an einander. Zu vergl. S. Ambrosii oratio funebris de excessu fratris sui (Opp. tom. III, p. 13 et seqq.).

([2]) Ueber dessen Hoheit und Macht sich Ausonius in seiner sechszehnten Epistel verbreitet.

lungen war, den katholischen Bischof Dionysius ins Exil zu bringen und sich in der bischöflichen Würde zu behaupten. Auch wohl in Rücksicht dieser Verhältnisse übertrug der Präfekt Probus dem Ambrosius, dessen Tüchtigkeit er kannte, nachdem er ihm die Insignien eines Consularen ([1]) verschafft hatte, die Verwaltung der Provinzen Ligurien und Aemilien, zum Theil die heutige Lombardei, Piemont, Parma und Modena. Denn als er ihm bei der Abreise seine Instructionen ertheilte, fügte er die bedeutungsvollen Worte hinzu: „gehe hin und handle nicht als Richter sondern als Bischof.“ Aurentius starb im Jahre 374. Die beiden Partheien nahmen nun bei der bevorstehenden Bischofswahl eine so drohende Stellung gegen einander, daß blutige Unruhen zu besorgen waren. Ambrosius hielt es deshalb für nothwendig, sich selbst in die Kirche zu begeben und das Volk, von welchem tumultuarisch ein Theil die Ordination eines arianischen, ein anderer Theil die Ordination eines katholischen Bischofs forderte, zur Eintracht zu ermahnen. Da hörte man plötzlich — der Consular hatte seine Anrede noch nicht beendigt — die Stimme eines Kindes: „Ambrosius sei Bischof!“ und mit augenblicklicher Einmüthigkeit, wie durch einen höheren Willen gerührt, forderte die eben noch so zerspaltne Menge ihn und Niemanden als ihn zu ihrem Oberhirten.

Ambrosius erschrack; er befand sich damals noch in der Klasse der Katechumenen und war überhaupt von einer zu hohen Idee des Episkopats erfüllt, als daß er sich nicht aus innigem Gefühle der Uebernahme desselben geweigert haben sollte. Daher wandte er Alles an, um in dem Volke die Ueberzeugung zu erwecken, daß er zu einem so hohen Amte nicht die erforderlichen Eigenschaften besitze und als er auf diesem Wege nichts ausrichtete, suchte er sich durch die Flucht zu entziehn. Aber

([1]) Die Würde eines Consularis war eine Titularwürde, welche auszeichnend den Verwesern einzelner Provinzen beigelegt wurde. Walter, Gesch. des röm. Rechts, S. 383.

auch dieses war umsonst. Er wurde ausgeforscht, nach Mailand zurückgebracht und nun von dem Volke nicht aus den Augen gelassen. Nun wurde an den Kaiser Valentinian den Ersten über die geschehene Wahl berichtet und deren Bestätigung nachgesucht. Der Kaiser ward hocherfreut, als er hörte, daß sein Richter zum Bischofe begehrt würde und auch Probus freute sich über diese Bestätigung seines Abschiedswortes. Ambrosius aber erreichte es wirklich noch einmal, sich der ihn umgebenden Menge zu entziehn und hielt sich eine Zeitlang in der Villa eines angesehenen Mannes Namens Leontius verborgen. Als jedoch die kaiserliche Bestätigung eingetroffen und dem Vikar [1], die Angelegenheit jetzt zu erledigen, geboten war, als dieser deshalb die Auslieferung des Geflüchteten in den dringendsten Vorstellungen gefordert und Leontius selbst sich verpflichtet gefühlt hatte, sein Schweigen zu brechen, widerstand er nicht länger, da sich der Wille Gottes so deutlich kund zu geben schien. Nachdem er darauf von einem nicänisch gesinnten Bischofe — wie er gefordert — die Taufe empfangen und die verschiedenen klerikalischen Grade schnell durchlaufen hatte, erhielt er am achten Tage die bischöfliche Ordination.

Hinfort stellte er in jener Zeit das Muster eines echten Bischofs dar, eines Wächters in der Kirche, eines Lehrers von Völkern, eines Rathgebers und Ermahners von Königen und Fürsten. Unerschütterlich, keiner Lebensgefahr achtend, kämpfte er für die katholische Kirche gegen den Arianismus, der besonders nach dem im Jahre 383 erfolgten Tode Gratian's an der Justina, der Mutter des jüngern Valentinian, eine mächtige Beschützerin erhielt und dem Einflusse seines Wortes und seiner Persönlichkeit war es am Meisten zuzuschreiben, daß die Arianer in den Gegenden des obern Italiens sich damals nicht weiter

[1] Die Vikarien waren die nächsten Stellvertreter der Präfekten in den einzelnen Diöcesen. Jede Präfektur zerfiel in Diöcesen, diese zerfielen wieder in Provinzen. Walter, Gesch. des röm. Rechts, S. 382 u. ff.

zu verbreiten und dauernder festzusetzen vermochten. Ueberhaupt blendete ihn niemals der Glanz der irdischen Majestät und verschloß seine Stimme, wenn es Rechte der Kirche zu vertheidigen galt, oder wenn er in der Eigenschaft des vom Herrn ihm anvertrauten Hirtenamtes zu dem Gewissen der weltlichen Herrscher zu reden hatte (¹). Bei aller Ehrerbietung des Unterthans, die sich auch dann in seinen Worten nicht verleugnete, auch bei seinem zartgefühlten Schmerze, daß er denen wehe thun oder Unwillen erregen würde, welche ihm viel Güte erzeigt hätten, war er alsdann doch der Bischof, der keine höhere Angelegenheit kennt, als für das Reich Gottes zu arbeiten und vor allen Dingen seiner Rechenschaft vor dem himmlischen Herrscher eingedenk ist. Wie aber seine angestammten irdischen Herren Niemanden hatten, der freimüthiger zu ihnen sprach, so auch Niemanden, der mit treuerem Eifer, so weit es ihm möglich, ihre Aufträge ausgerichtet hätte. Deshalb wurden seiner Weisheit auch politisch-wichtige Legationen übertragen (²).

Als Hirte der zunächst ihm übergebenen Gemeinden hatte er noch in besonderem Sinne das apostolische Gebot an den Bischof der urchristlichen Zeit vor Augen: mit Ermahnen und Lehren anzuhalten. Er war ein rechter Schriftgelehrter, zum Himmelreiche gelehrt, aus seinem Schatze hervornehmend Altes und Neues. Bewundernswerth war namentlich auch die aufopfernde Liebe, mit welcher er sich denen widmete, die getauft werden sollten. Das Wort der Belehrung, Ermahnung und Erbauung in seinen Predigten tränkte er im unmittelbaren Gemüthe durch seine Hymnen, welche damals den Born des höheren Lebens in den Herzen emporquellen machten (³) und noch jetzt als

---

(¹) Zu vergl. S. Ambrosii epistolarum lib. V, ep. 28 — 32 (Opp. tom. III, p. 106 — 123).

(²) Die beiden noch näher zu erwähnenden Legationen an den Usurpator Maximus.

(³) Der Eindruck seiner Hymnen läßt sich aus diesen Worten des Ambrosius in seiner oratio in Auxentium (Opp. tom. III, p. 128) ab-

feiernde Orgelklänge durch Morgen- und Abendstillen rauschen ([1]). Was seine Gemeinde aus mündlicher Verkündigung von ihm vernahm, das gewährte er einem größeren Kreise durch seine Schriften, in denen altrömische Sentenziösität mit der Herzlichkeit eines tiefgenährten praktischen Christenthums und einem lebendigen Hauche heiliger Poesie durchdrungen ist.

Stärkung zu diesen außerordentlichen, rastlosen Anstrengungen ([2]) schöpfte er vornämlich aus dem stillen Lesen und Betrachten der heiligen Schrift, deren Blätter er innerlichst durchlebte und aus dem Gebete, welchem er anhaltend nicht nur des Tages, sondern auch des Nachts oblag. Der leiblichen Stärkungen schien er wenig mehr zu bedürfen, nur am Sonnabend und Sonntage und etwa an den Gedenktagen der Märtyrer nahm er eine Frühmahlzeit ein. Wie er selbst aber an der sparsamsten Nahrung Genüge hatte, so war er dagegen ein Vater der Armen; überhaupt eine väterliche Stütze der Bekümmerten und Gebeugten. Gern war er bereit, seine Fürsprache zu gewähren, gern öffnete er das heilige Asyl der Kirche, schirmte am Altar den von Todesgefahr Geängsteten und suchte wenigstens die Strafe zu mildern, wenn er sie nicht aufheben konnte. Jeder konnte seinen Zuspruch sich verschaffen, denn jedem war ohne vorangegangene Meldung der Zutritt zu ihm gestattet ([3]). Niemand entbehrte bei ihm einer herzlichen Theilnahme, aber doch am Innigsten schien sich sein Mitgefühl zu

---

nehmen: hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est et quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, patrem et filium et spiritum sanctum norunt versibus praedicare.

([1]) Mehrerentheils haben die Hymnen des Ambrosius den Charakter von Morgen- und Abendgesängen.

([2]) Ambrosius sagt in einem Briefe an einen Bischof Sabinus (epistt. lib. VII, ep. 45): non enim dictamus omnia et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graves esse ac molesti.

([3]) Conf. lib. VI, c. 3.

öffnen, wenn ihm Verirrungen aus reuigem Herzen im Verlangen nach der göttlichen Vergebung offenbart wurden. Dann ward er schwach mit dem Schwachen, gebeugt mit dem Gebeugten, dann flossen noch wohl früher als die Thränen des Bereuenden seine eignen Thränen und weckten auch in jenem die Quelle, welche lindernd den bittern Schmerz des Innern auflöst und das Bild der Vergebung in ihrem Spiegel trägt.

Dieses Leben echter Jüngerschaft Christi wurde noch von einer Glorie von Wundern umflossen und es schien besonders Ambrosius mit den verklärten Streitern, welche das christliche Bekenntniß durch ihr Blut besiegelt hatten, in innigster Gemeinschaft zu stehn und dadurch in besonderem Sinne schon auf Erden der triumphirenden Kirche anzugehören, indem ihn ein geheimnißvoller Zug zu solchen Stätten leitete, wo Märtyrergebeine, damals Gegenstände der größten Verehrung, verborgen waren (¹) und die Märtyrer im innern Gesichte sich ihm kundmachten.

Ein solcher Mann mußte wohl als ein helles Licht in der Kirche leuchten. Er war die erste geistliche Macht seiner Zeit. Aus dem fernen Morgenlande kamen Männer, um sich von seiner Weisheit, welche sie in ihrer Heimath preisen gehört hatten, durch eigne Prüfung zu überzeugen; die wilden fränkischen Fürsten glaubten, daß er die Entscheidung der Schlachten bedingen könnte, „der zur Sonne sprechen möge: stehe still, — und sie werde stillstehen;" die Markomannenkönigin Fritigildis sandte an die mailändische Kirche Geschenke und ließ ihn bitten, sie durch eine Schrift im Glauben zu unterweisen. Er war eine ehrfurchtgebietende Schutzwehr Italiens gegen die Völker germanischen Stammes, welche damals, zu den Zeiten der Völkerwanderung, das römische Reich bedrohten, aber sich schon

---

(¹) Die merkwürdigen Worte des Paulinus: hoc erat signum revelati martyris, si sanctus sacerdos ad locum, ad quem nunquam antea fuerat, oratum isset.

vor dem Kreuze beugten ([1]), einer der einflußreichsten Lehrer, durch welche die kirchliche Entwickelung, wie sie sich noch in der alten römischen Welt herausgebildet hatte, den jugendlichen Völkern des beginnenden Mittelalters überliefert ward.

Auch Augustinus war gespannt, den Ambrosius kennen zu lernen und zu prüfen, ob die Rede des Erzbischofs wirklich so mächtig sei, als der Ruf sie schilderte. Er stellte sich ihm vor ([2]). Wahrlich ein merkwürdiges Zusammenkommen! Auf der einen Seite ein gefeierter Kirchenfürst, eben in der Mitte seiner großartigen Wirksamkeit, unter den gewaltigen Bewegungen der Zeit, mit denen er eng verflochten war, durch unerschütterliche christliche Ueberzeugung und die tiefempfundene Gemeinschaft mit der nicht wandelbaren Heimath innerlich gefestigt; auf der andern Seite ein im Ganzen noch unbekannter junger Mann, der zwar weitgehende Pläne auf Berühmtheit und eine glänzende äußere Stellung mit sich herumtrug, aber erst wenig erreicht hatte, innerlich aber bei dem lebendigsten Zuge nach Wahrheit das Vertrauen, jemals zum Besitz derselben durchzudringen, verloren hatte und bei dem tiefgefühlten Bedürfnisse nach Heiligung unheiligen Leidenschaften hingegeben war; und dennoch die beiden, bei denen jetzt Alles entgegengesetzt war, zu der verbundensten Zusammengehörigkeit bestimmt, da Augustinus, durch den Ambrosius zur Kirche zurückgerufen, als dessen eigentlichster Nachfolger in seiner kirchlichen Stellung betrachtet werden muß.

Der Erzbischof empfing den Fremdling aus Afrika mit väterlichem Wohlwollen und erhielt sogleich dessen Anhänglichkeit. Es hatte aber diese Anhänglichkeit des Augustinus noch nichts von der Vorbedeutung, daß Ambrosius ein neues Vertrauen zur Wahrheit in ihm wecken möchte, sondern nur das gütige Ent-

---

([1]) Bezeichnend hierfür ist in der letzten Krankheit des Ambrosius die Aeußerung des Stilicho: quod tanto viro recedente de corpore interitus immineret Italiae. Paulini vita S. Ambrosii.

([2]) Conf. lib. V, c. 13.

gegenkommen wurde mit gebührender Dankbarkeit von ihm erwiedert. Demnach ging er auch anfangs, wenn Ambrosius predigte, durchaus in oratorischem Interesse zur Kirche. Es lag ihm nicht daran, dann zu vernehmen, was der große Lehrer entwickelte, sondern wie er es entwickelte. Der Ruf, urtheilte er, habe nicht zu viel verkündigt. Er wurde wirklich sehr angezogen und wenn er diesen Eindruck mit dem Eindrucke verglich, den Faustus auf ihn gemacht hatte, so mußte er sich sagen, daß zwar die Rede des Manichäers eine gewandtere, sich mehr einschmeichelnde Form, aber nicht solche Gediegenheit gehabt habe.

Allein seine anfängliche Theilnahme an den Vorträgen des Ambrosius wurde bald, ohne daß er hierüber ein klares Bewußtsein hatte, zu einer tieferen. Hatte er zuerst nur die Form beachtet, dem Inhalte nur Aufmerksamkeit zugewandt, in so fern derselbe in Form übergegangen war, so ward er bald von diesem als solchem beschäftigt. „Da ich, sagt er in seinen Confessionen ([1]), nicht Genüge hatte, was er sagte, zu lernen, sondern nur, wie er es sagte, zu hören, — denn nur dieses eitle Bemühen war mir geblieben, nachdem ich schon daran verzagt war, daß es den Menschen, den Weg zu Dir zu finden, vergönnt sei; — so kamen doch zugleich mit den Worten, welche mir lieb waren, die Sachen, welche ich vernachlässigte, in meinen Geist. Denn ich konnte beides nicht scheiden. Und indem ich mein Herz öffnete, um es in mich aufzunehmen, wie beredt er spräche, prägte es sich auch zugleich, obwohl stufenweise, mir ein, wie wahr er spräche."

Vornämlich aber in Einer Beziehung äußerte zunächst der Inhalt der Vorträge des Ambrosius auf ihn den größten Einfluß: Unter den Beweggründen, durch welche er dem Manichäismus zugeführt war, nahm ja die manichäische Polemik gegen das alte Testament eine sehr bedeutende Stelle ein. Zwar

---

([1]) Conf. lib. V, c. 14.

hatte sein Vertrauen auf diese Polemik, so weit sie das alte Testament dem neuen Testamente entgegensetzen sollte, durch die Reden des Helpidius einen empfindlichen Stoß erhalten, aber an und für sich war ihm doch der Tadel der Manichäer gegen die Urkunden des alten Bundes keineswegs erledigt, nur die Ahnung einer nochmaligen Beseitigung mochte in dem Wunsche: wenn er sich einmal mit einem recht einsichtigen Manne aus der katholischen Kirche über das alte Testament besprechen könnte, — an ihm vorübergegangen sein. Ambrosius nun machte in seinen Vorträgen von dem alten Testamente einen sehr häufigen Gebrauch. Dabei bediente er sich mit Vorliebe der allegorischen Auslegung, die im Allgemeinen eben so sehr in der kirchenväterlichen Zeit gepflegt, als zur Zeit der Reformation bekämpft ward. Sie war wenigstens eine Frucht innigster Hingabe an die heiligen Schriften, eine aus frömmster Gesinnung hervorgehende Erweiterung des Buchstabens aus seiner geschichtlichen Einzelnheit zum geistigen Allgemeinen und zur Vorbildlichkeit des Erlösers und seines Reiches. Deshalb, weil man durch die allegorische Deutung die ewigen Gedanken der alttestamentlichen Geschichte aus ihrer zeitlichen Form sich entziffern, so zu sagen den *κόσμος αἰσθητὸς* des alten Testaments zu seinem *κόσμος νοητὸς* wieder zu erheben suchte, betrachtete man den allegorischen Tiefsinn als das mächtigste Zeugniß des Geistes und der Kraft, was die heiligen Schriften des alten Bundes in sich trügen und als ihr verhülltes Heiligthum, das sie dem ungeweiht sich Nahenden entzögen, aber dem innigen Blicke frommer Liebe offenbar machten (¹). Daher hatte man im

(¹) In seiner Schrift ad Consentium contra Mendacium sagt Augustinus in Betreff des allegorischen Schriftsinnes (Opp. tom. VI, p. 462): propterea figuratis velut amictibus obteguntur, ut sensum pie quaerentis exerceant et ne nuda ac prompta vilescant. Quamvis quae aliis locis aperte ac manifeste dicta didicimus, cum ea ipsa de abditis eruuntur, in nostra quodam modo cognitione renovantur et renovata dulcescunt. Nec invidentur discentibus, quod his modis obscurantur, sed

Ganzen auch keine Schriftforschung lieber als die allegorische. Wenn sich die biblische Auslegung in der neuesten Zeit dadurch gefördert sieht, daß es ihr gelungen sei, eine oder die andere dunkel dastehende Erzählung nach ihrer Geschichtlichkeit in die Gesammtanschauung der Gottesoffenbarung aufgenommen zu haben, so sah es sich im Allgemeinen die biblische Auslegung in der kirchenväterlichen Zeit, wenn sie zu einem geschichtlichen Räthsel die Auflösung einer Allegorie gefunden hatte, in solchem Grade, daß sie sich über die geschichtlichen Bedenken erhob. Indessen war doch auch die allegorische Auffassung des alten Testamentes für die historische Würdigung desselben von großer Bedeutung, denn oft wurden ja von jener allgemeine Kategorieen entwickelt, welche in unmittelbarer Zurückwendung die Thatsachen, aus denen sie entnommen waren, in die rechte Beleuchtung stellten.

Augustinus hatte für die allegorische Schriftauslegung, welche dem damaligen kirchlichen Geiste naturgemäß war, weil derselbe mit dem innigen Glauben an die Urkunden der göttlichen Offenbarung, unfähig, ihre Autorität zu verlassen, eine sehr speculative Richtung und ein hohes intuitives Vermögen religiöser Poesie vereinigte, eine desto größere Empfänglichkeit, je tiefer er doch eigentlich unter allen Bewegungen des Unglaubens den Glauben in seinem Herzen trug und je kräftiger sowohl sein Treib zur Speculation als auch sein Vermögen zu dichterischer Intuition war. Wie sehr wurde er also durch die Predigten des großen mailändischen Lehrers angezogen! Ueber einem Boden, der ihm bisher unwirthlich erschien, da er bei einer äußerlichen Betrachtung desselben stehen blieb, fing ihm jetzt eine lichte Welt erhabner Gedanken aufzugehen an (¹), frühere Steine des Anstoßes

---

commendantur magis, ut quasi subtracta desiderentur ardentius et inveniantur desiderata jucundius. — In quibus (propheticis) palmam veritas habet, quia ut significando praenuntiata sunt ita consequendo claruerunt.

(¹) Conf. lib. V, c. 14.

verwandelten sich gleichsam vor seinen erstaunenden Blicken in verheißungsvolle Knospen, welche den treu bei ihnen Ausharrenden sich endlich aufthun und ihr erquickendes Geheimniß entdecken müßten. Die apostolischen Worte, welche der Bischof oft anzuführen pflegte, wenn er aus einer alttestamentlichen Erzählung eine allgemeinere geistige Deutung entwickeln wollte, die Worte, daß der Geist lebendig mache, der Buchstabe aber tödte, vernahm er mit zustimmender Freude (1).

Jetzt konnte er z. B. über die alttestamentliche Erzählung von den Anfängen des Menschengeschlechts folgende Erklärungen vernehmen (2): das Paradies bedeutet den fruchtbaren Boden der menschlichen Seele, sprossend von mancherlei Bäumen, nämlich von mancherlei Tugenden, inmitten mit dem Baum des Lebens, der Weisheit, welche nicht von dieser Erde, sondern vom Vater, ein Ausfluß von der Herrlichkeit des Allmächtigen ist. Die Seele ist eingesetzt in Eden, sie ist versetzt unter die Annehmlichkeiten der Erde, um dieselben durch ihre höhere Bestimmung zu beherrschen. Denn gleichwie Adam und Eva im Paradiese waren, sind in ihr zwei Potenzen vereint: das sinnliche Gefühl, gleichsam die der Erde zugesenkte, zur Aufnahme ihrer Lieblichkeiten empfängliche Wurzel und der Geist, welcher das Gefühl vor der ungeordneten Begierde zum Irdischen schützen und zu sich erhoben halten soll. Aber die Seele ist in ihrer Aufgabe, dem Irdischen keine Herrschaft über sich zu verstatten, nicht für sich allein gelassen. Ein Quell tränkte den Garten des Paradieses. Welcher andere Quell als Christus, die Quelle des ewigen Lebens, eben so wie der Vater? Dieser Quell labte die in der Seele aufblühenden Tugenden. Viergetheilt wird die Quelle des Paradieses, denn aus Christo, der himmlischen Weisheit, entspringen die vier Grundzüge der Tugenden, in deren Bahnen die Seele empordringen muß. Der erste Strom aus

(1) Conf. lib. VI, c. 4.
(2) Ambrosii liber de Paradiso (Opp. tom. IV, p. 92 et seqq.).

der paradiesischen Quelle war der Pison, der goldreiche, Rubinen und Smaragden nährende, länderumfließende. Er bezeichnet die Klugheit, denn das Gold ist das Symbol des klug Erforschten, der Rubin das Symbol des lebendigen geistigen Leuchtens, was in der Klugheit waltet, der Smaragd das Symbol der geistigen durch die Klugheit bedingten Frische. Der Pison ist der erste Strom aus dem Paradiese, weil der Mensch, wenn er das Paradies verlassen hat, von der Klugheit wie von einem Strome aufgenommen, vor dem baldigen Welkwerden geschützt und der erlösenden Heimkehr zurückgegeben wird. Die weitesten Strecken durchmißt der Lauf dieses Stromes, denn viele Völker empfangen die Spendung der Klugheit und bringen durch sie, von der erlösenden Weisheit berufen, gute Früchte. Der zweite Strom aus dem Paradiese ist der Gihon, der Strom Egyptens, der um Aethiopien fließt. Er bedeutet die zweite Cardinaltugend, die Mäßigkeit. Denn an seinen Ufern empfingen, was ein Symbol der Mäßigkeit ist, die Israeliten den Befehl, aus Egypten auszuziehn und in aufgegürtetem Gewande das Passahlamm zu verzehren und er umfließt Aethiopien, das dunkle Land der fleischlichen Begierden, um es in seinem Wasser zu reinigen. Der dritte Strom ist der schnellfließende Tigris, an dessen Ufern die Assyrier, nämlich die Beherrschenden wohnten und das abtrünnige Israel gefangen gehalten ward. Er bedeutet daher die Tapferkeit und ist das Symbol aller derjenigen, welche gleichsam durch den hinreißenden, alle Hemmungen niederwerfenden Strom der Tapferkeit die Uebertretungen des Leibes gefangen haltend, ihren Lauf nach Oben nehmen. Der vierte Strom ist der Euphrat, der Fluß des lebendigen, süßen Wassers, das Symbol der Gerechtigkeit. Von ihm werden keine Länder angegeben, die er umfließe. Denn zwar die Bethätigung der drei anderen Tugenden entwickelt sich am Gegensatze und hat also den Charakter des Particularen, die Gerechtigkeit aber ist nichts Particulares, sie ist die Einheit und Mutter aller Tugenden. Die vier Ströme aus dem Paradiese entsprechen aber auch im

Ganzen vier Zeitaltern. Das erste Zeitalter bis zur Sündfluth war jenes der Klugheit, mit seinen Zierden Abel und Enos und Henoch und Noah. Das zweite Zeitalter der Mäßigkeit reichte von Abraham bis auf Moses. Es war eine Periode keuscher Frömmigkeit, wie denn z. B. Isaak nach der Verheißung Gottes dem Abraham geschenkt ward, ein Sohn der göttlichen Huld und Typus Christi. Das dritte Zeitalter der Tapferkeit umfaßte die Zeit Mosis und der Propheten, deren überwindende Tapferkeit der Brief an die Hebräer preist. Das vierte Zeitalter endlich ist das Zeitalter des Evangeliums, von welchem der Herr sagt, daß alle Gerechtigkeit in demselben erfüllt werden müsse. So liegt das Paradies mit seinen vier Strömen morgenwärts, nämlich der Morgen ist Christus, der Glanz des ewigen Lichtes.

Das Paradies soll von dem Menschen angebaut und bewacht werden, das bedeutet: die der Seele eingepflanzten Tugenden sollen entwickelt und in ihren Entwickelungen geschützt werden. Aber von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen soll der Mensch nicht essen. Denn nicht jede Erkenntniß ist etwas Gutes. Es giebt auch eine Erkenntniß, welche ein thatsächliches Innewerden des Bösen ist, oder auf gewissen Standpunkten für das Leben nicht fruchtbar gemacht werden kann, sondern im Gegentheil zur Sünde anreizt. Vor solcher verderblichen Erkenntniß sollte das göttliche Gebot den Menschen schützen und vertrauensvoll hatte dieser der leitenden Weisheit seines Schöpfers sich unterzuordnen; da er aber nicht gehorsamte, ward sein Abfall von der Quelle alles Lebens die Ursache seines Todes. Fern sei es, daß man Gott wegen des menschlichen Sündenfalles anklage, als habe er dem Menschen das Gebot, wodurch dessen Schuld und Verderben bedingt wurde, nicht geben müssen. Die Ertheilung des Gebotes ist nicht so zu sagen ein äußerlicher Akt, sondern die Stimme Gottes, die in dem menschlichen Bewußtsein, in so fern es dieses ist, vernommen wird und nicht minder die Möglichkeit der Tugend

enthält als die Möglichkeit der Sünde; auch sollte die Entwickelung der Sünde von der Entwickelung der Gnade überwogen werden. Wie kann es ungerecht sein, wenn Gott unser irdisches Wesen durch den Gedanken unsrer Hinfälligkeit heimsucht, damit desto reicher die Gnade vermittelst der Buße unsrer Sehnsucht zu eigen werde und wir, eingedenk der Schwäche, in welcher wir so leicht von der Richtschnur der göttlichen Gebote abwichen, den Halter derselben aus unsrer schwankenden Seele zu verlieren zittern möchten, der Barmherzigkeit Gottes die Wiedergewinnung des Verlorenen verdankend.

Die Menschen fielen durch die List der Versuchung. Als sie aber die Sünde begangen hatten, wurden sie gewahr, daß sie nackend seien. Nämlich anfangs nackend wegen der Einfachheit ihres Sinnes, der von der Umhüllung des Truges nicht wußte, fühlten sie sich jetzt entblößt von dem Gewande der Tugend. Sie flochten sich Schurze von Feigenblättern, oder sie suchten, die Beraubung ihrer höheren Natur empfindend, das Irdische und Niedere. Mit eitlen, unfruchtbaren Ergötzungen, mit den umschattenden Lüsten dieser Welt, überhaupt mit Vorwänden, welche dem Fleische schmeichelten, wollten sie die Blöße ihres Geistes sich verdecken.

Doch sie hörten die Stimme des Herrn, der im Garten wandelte, da es Abend ward. So vernimmt man das Wandeln Gottes in der heiligen Schrift, wenn man durch die Schrift um die Sünde gestraft wird, so auch in den unsichtbaren Zügen des Geistes. Abend ist es dann; denn erst zur Spätzeit, nicht, während noch die Schuld in dem Leibe glüht und die Seele von den Leidenschaften des Körpers bewegt ist, wird die Stimme des Gewissens über das Vergehen wach. Nun erst, nachdem die Gottesfurcht in das Gefühl der gottverwandten Seele zurückgekehrt ist, erröthet man und wünscht sich, wie das erste Menschenpaar unter den Bäumen des Paradieses, in seiner Seelen Tiefe vor der mahnenden Stimme Gottes zu verbergen, wird aber von dem Gotte, der die Seele scheidet, mitten im Paradiese

an der Stätte, wo man gefehlt hat, nämlich inmitten der anklagenden Gedanken, gefunden und überwiesen u. s. w.

Allerdings war das Stehenbleiben bei der allegorischen Deutung des alten Testamentes eine Einseitigkeit, von welcher sich jedoch Augustinus in der Folge mehr und mehr befreite (¹). Denn er gehörte zu den seltenen Naturen, in denen die verschiedenen geistigen Kräfte, wie in ungewöhnlichem Maaße vorhanden, so auch zu einem sehr harmonischen Verhältnisse geeint sind. Ebenfalls die verständig-umsichtige Weise, die heilige Schrift zu betrachten, in der patristischen Periode oft zurücktretend, machte sich neben der allegorisch-speculativen und intuitiven später bei ihm geltend. Er bemühte sich aus der alttestamentlichen Geschichte die zeitgemäße Brechung der ewigen göttlichen Idee in dem Medium der wechselnden menschlichen Entwickelung zu begreifen und auf diesem Fundamente die allegorische Deutung zu begründen (²). Gegenwärtig indessen mußte er auch allein in Rücksicht dieser letztern Auslegung es sich zum Vorwurfe machen, daß er in die manichäische Polemik gegen die heilige Schrift ein so schnelles Vertrauen gesetzt und geglaubt habe, ihr könne von katholischer Seite nichts entgegengestellt werden (³). Diese Selbstanklage war aber eben so sehr wieder eine Anklage gegen die Manichäer, welche ihn in das äußerste Stadium seiner Spannung gegen sie einführte und die letzten obgleich schon sehr lockern Beziehungen seiner früheren Gemeinschaft mit ihnen vollens zerreißen machte. Auf's Neue sah er sich getäuscht!

---

(¹) Wie das Verhältniß seiner beiden Schriften de Genesi adversus Manichaeos und de Genesi ad litteram zeigt.

(²) Er sagt in seinen Sermones ad populum (Opp. tom. V, p. 8): ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine Domini et admonemus, quantum possumus, et praecipimus, ut quando auditis exponi sacramentum scripturae narrantis, quae gesta sunt, prius illud, quod lectum est, credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne subtracto fundamento rei gestae quasi in aëre quaeratis aedificare.

(³) Conf. lib. V, c. 14.

Diesmal in einem Punkte, weswegen er von Anfang an am meisten auf ihre Weisheit gebaut hatte. Seine Opposition zu ihnen, die sich aus vereinzelt auftauchenden, nach Vermittlung zurückringenden Bedenken zur gleichgültigen Unentschiedenheit, von dieser zum entschiednen Zweifel entwickelt hatte, nahm jetzt den Charakter einer gewollten und gewünschten Polemik an ([1]).

Vermuthlich eignete diesem Standpunkte zum bedeutenden Theil die Dialektik, womit er das aus Sinneneindrücken phantastisch-gewebte manichäische System durch eben solche Eindrücke auflöste. Denn sie entspricht so ganz einem Denken in Gemäßheit der akademischen Philosophie, welche ja jedwedes Wissen wegen der Unvollkommenheit der Eindrücke in Abrede stellte und sie mußte wohl innerhalb seiner akademisch-philosophischen Sphäre sich vorzugsweise damals äußern, als er nach jener abermaligen Beseitigung eines Vorurtheils gegen die Kirche sich unwillig gegen seine Verleiter wendete, in dem Wunsche, sie gänzlich zu widerlegen. Möge wenigstens Ein Beispiel die letzte Krisis seiner Trennung vom Manichäismus veranschaulichen.

In seiner Schrift de moribus Manichaeorum richtet er unter Anderem auch seine Dialektik gegen die manichäischen Lehren, welche durch die drei Signacula symbolisirt wurden ([2]). Er fragt nach dem Grunde, warum denn gemäß dem Signaculum des Mundes den Eklekten der Genuß des Fleisches und Weines untersagt worden? und entwickelt die manichäische Theorie, daß ein Theil des Wesens Gottes mit der bösen Substanz, um dieselbe der Ordnung zu unterwerfen, vermischt sei, aber vornämlich durch die Vegetation, indessen auch durch die Zersetzung in dem animalischen Ernährungsprocesse wieder befreit werde, so daß aus den eingenommenen Vegetabilien in den

---

([1]) Conf. id. loc. cit.: tunc vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos convincere falsitatis.

([2]) De moribus Manichaeorum c. 15 et seqq.

Animalien ein sehr unlauteres Residuum zurückbleibe, aus welchem vermittelst der Begattung die leibliche Natur sich erneuere, diese endlich nach dem Aushauchen der Seele als ein ganz unreines Substrat zurückgelassen; deshalb sei der Genuß von Fleisch ein befleckender und für den geweihten Manichäer unerlaubt. Darauf erwiedert er: „was ist doch die Unkenntniß der Natur für eine Bemäntelung des Wahnes! Wer möchte nicht, der dieses hört und die Ursachen der Dinge nicht erforscht hat, der, vom Licht der Wahrheit noch nicht berührt, durch körperliche Bilder getäuscht wird, es eben deshalb für wahr halten, weil es sich nicht erweist, sondern nach gewissen Vorspiegelungen sichtbarer Dinge gedacht wird und beredt dargestellt werden kann!" Aber zuerst, woher erhellt es, daß in dem Getreide, den Gemüsen, den Blumen und Früchten jener Theil Gottes sich befinde? Sie antworten: aus dem Farbenglanze, dem Wohlgeruch und Wohlgeschmack. Aber warum verabscheuen sie denn am Blute dasselbe Roth, das sie an der Rose preisen? warum erfreuen sie sich an der Viole derselben Farbe, welche ihnen an den Cholerischen zum Ekel ist? warum erkennen sie in der Klarheit des Oels die Fülle des beigemischten Guten und scheuen sich, mit den gleichlauteren Tropfen, die dem Fett entträufeln, die Lippen zu benetzen? warum behaupten sie, daß die Melone durch den Reichthum Gottes so golden sei und leugnen es von dem Dotter des Eies? Soll nun aber das Gute aus dem Geruch erfunden werden, so werden aus einigen Animalien köstlich duftende Salben gewonnen und die Speisen, welche mit Fleisch gekocht sind, duften lieblicher; Regenwasser, von der Erde des dürren Feldes frisch gesättigt, müßte man dann dem klaren Trunk aus der Cisterne vorziehn. Kommt es dagegen auf das Zeugniß des Geschmacks an, so ist wiederum das Gemüse schmackhafter, wenn es in Fleisch gekocht ist und die Kräuter, welche die Thiere abweiden, können wir nicht genießen, sind sie aber in Milchsaft umgesetzt, so urtheilen wir, daß sie an Farbe schimmernder und vom annehmlichsten Geschmack geworden sind.

Oder soll es endlich auf Farbe und Geruch und Geschmack zugleich ankommen, um ein erhöhtes Maaß des Guten zu erweisen, nun dann ist kein Grund, die Blumen so sehr zu bewundern, weil sie ja vor dem Tribunal des Gaumens nicht bestehen können, wogegen das gebratne Spanferkel den vollen Begriff der inwohnenden göttlichen Substanz enthält, mehr sogar als der Sonnenstrahl, der zwar durch seinen Glanz Alles verdunkelt, aber geschmack- und geruchlos ist.

Ferner, wodurch erweist es sich, daß im Verlauf der Zeit und durch gewisse Auflösungen die gute Substanz aus den Körpern entweicht? Viele Baumfrüchte oder aus der Erde aufgenommene Gewächse werden vor dem Genusse einige Zeit aufbewahrt und dadurch saftiger gemacht und manche gewinnen inzwischen auch an Farbe. Das Fleisch der Tags zuvor geschlachteten Thiere ist wohlschmeckender und zuträglicher als das Fleisch der frischgeschlachteten. Der Wein wird durch Ablagerung klarer und besser, nicht nur duftender, sondern auch heilsamer, nämlich in Voraussetzung des rechten Maaßes, was überall bewahrt werden muß. Dagegen bewirkt frischer Most leichtere Betäubung und macht aufgedunsen. Hat er deshalb diesen nachtheiligen Einfluß, weil er mehr von dem Guten enthält, oder ist das Nachtheilige deshalb nicht in dem abgelegenen Weine, weil ihn ein großer Theil der göttlichen Substanz verlassen hat? Und welche Verkehrtheit: den Wein für Galle der Fürsten der Finsterniß auszugeben, aber sich der Trauben nicht zu enthalten! Als wäre die Galle in der Kufe und nicht in den Beeren, oder als müßte man, wenn im Zeitverlaufe das Gute entweicht und das Böse ungemischter zurückbleibt, die Trauben reif und süß und zum Genusse heilsam werden lassen! Holz und Laub, nachdem es von der Zeit dürre geworden ist, lodert, angezündet, zu einer helleren, rauchloseren Flamme auf, als so lange es noch grün ist. Also ist entweder zu schließen, es sei im Rauche ein bedeutenderer Theil Gottes als im reinen Lichte, oder es könne geschehen, daß aus abgeschnittenen oder

aus der Erde aufgenommenen Gewächsen in längerer Zeit mehr von der bösen als von der guten Substanz entweiche, woraus die Berechtigung zu dem gleichen Schlusse in Betreff des Fleisches sich ergeben würde. Soll aber besonders durch Bewegung, Auflösung oder Zersetzung die gute Natur frei werden, so müßte das Mehl keinen weißeren Glanz erhalten und der Kuchenbäcker den Honig nicht lange kneten, um ihm eine hellere Farbe und eine gesundere, mildere Süßigkeit zu ertheilen. Oder soll endlich auch das Gehör Gottes Gegenwart erprüfen, wie denn nach den Manichäern die Harmonie der Töne aus den Sphären des Lichtreichs stammt, so werden aus dem Fleisch die Saiten der Cither und aus den Knochen die Flöten eingerichtet, die himmlische Gabe wird uns vermittelt aus erstorbenem Fleische, das durch die Zeit gedörrt, durch Abreibung verdünnt, durch Drehen ausgespannt ist, das daher allen den Einwirkungen, unter welchen die göttliche Substanz entweichen soll, unterworfen worden.

Genug, es ist nach der sinnlichen Wahrnehmung kein Grund vorhanden, deshalb den Genuß des Fleisches als unrein zu verabscheuen, weil die aus den Vegetabilien genommene Nahrung erst nach manchen Wandelungen in Fleisch übergehe. Wird es aber deshalb verschmäht, weil es aus Begattung erzeugt ist, so mag das Fleisch so vielen Gewürmes, das sich in den Früchten, im Holz, in der Erde ohne Begattung erzeugt, wohl trefflicher munden, oder selbst das Fleisch der Fürsten der Finsterniß, die nicht aus Geschlechtsvermischung, sondern aus den Bäumen entsprossen sind. —

Der sich schärfende Gegensatz des Augustinus zum Manichäismus war erhöhte Hinneigung zur Kirche. Doch hütete sich Augustinus vor jeder entschiednen Zustimmung. Die Gründe der Akademiker, unterstützt von seiner bittern Erfahrung, lange Zeit an ein Trugbild der Wissenschaft, gleich wie wenn es diese selbst wäre, sich hingegeben zu haben, machten ihn jetzt gegen die einladende Stimme der Kirche eben so an sich haltend, als

er einst den Lockungen der Häresie leicht sich hingegeben hatte. Nur als Ansichten, die sich füglich vertheidigen ließen, wollte er die anziehenden Erklärungen des Ambrosius hinnehmen ([1]). Was er aber für Wahrheit anerkennen würde, sollte ihm nicht minder erwiesen sein, als daß drei und sieben zehn ausmachten. Denn an der Richtigkeit dieser Ueberzeugung hatten ihm doch die Argumente der akademischen Philosophie noch keinen Zweifel erwecken können ([2]). Freilich war diese Resignation, den Zweifel an der Erkenntniß, nach welcher sein Herz dürstete, bis zur äußersten Grenze, oder vielmehr, wenn er das Geständniß nicht scheute unbegrenzt walten zu lassen, für ihn eine schmerzvolle Aufgabe ([3]), um so schmerzvoller, nachdem ihn auch schon vorbedeutende Hauche des für ihn nicht mehr fernen geistigen Frühlings anwehten. Sollte denn wirklich, wie es die Akademiker darstellten, die Wahrheit für den Menschen unerreichbar sein? Niedergeschlagenheit und Ermuthigung wechselten in ihm, wenn er mit sehnsüchtigem Aufblicken nach dem ewigen Gute einsam nachsinnend diese Frage in sich bewegte ([4]). Oft beendete er mit dem Eingeständniß dumpfer Verzweiflung: nein es sei unmöglich, nimmer sei es dem Menschen vergönnt, das einzig köstliche Besitzthum zu erreichen. Oft aber auch wieder — und sollte sich in dieser Betrachtung nicht bereits die geheime Anziehungskraft der katholischen Kirche offenbaren? — wenn er die Lebendigkeit, den regen Auffassungstrieb, den doch unleugbaren Scharfblick des menschlichen Geistes bei sich erwog, erquickte ihn die Hoffnung, daß die Alles ordnende Macht denselben nicht auf immer des Zieles seiner Anlagen verfehlen lassen könnte. Zwar für sich selber würde er zu schwach sein, sich den Preis seiner Ruhe zu erringen; Gott selbst müßte ihm den Weg vorzeichnen, durch eine in untrüglichen Merkmalen dargestellte Offenbarung die

---

([1]) Conf. lib. V, c. 14. ([2]) Conf. lib. VI, c. 4.
([3]) Conf. id. loc. cit.: et suspendio magis necabar.
([4]) De utilitate credendi c. 8.

Wahrheit in der Form göttlicher Autorität an ihn kommen lassen, um ihn vermittelst der Hingabe an diese, auf der mühevollen Bahn des Forschens gläubiges Ausruhn in ihr verleihend, endlich auch zur innerlichen Aneignung der Offenbarung zu vollenden. War denn eine solche Offenbarung nicht vorhanden? Allerdings hatte Gott sich in Christo offenbar gemacht. Aber wo wurde das Erbe der Offenbarung Christi so aufbewahrt, daß man nicht zweifeln könnte, jetzt zur wirklichen Stätte der göttlichen Weisheit gelangt zu sein? Denn die Einen wie die Anderen wollten sie sich zusprechen, so wie auch die verschiedensten philosophischen Partheien sich die Erkenntniß der Wahrheit beimaßen.

Hatte unter solchen Betrachtungen seine freiwerdende Hoffnung sich wieder in ein labyrinthisches Dunkel verloren, dann erhob er wohl sein thränenschweres Auge und seine seufzende Stimme zu Gott, dem Unerkannten und doch in seinem Herzen so Wirksamen und bat Ihn, zu welchem seine Sehnsucht empordrängte, der allein den verdunkelten Pfad aufzuhellen vermöchte, ihm die Hülfe zu gewähren, welche er sich selbst nicht verschaffen könnte (1). Wo wurde das Heiligthum der Wahrheit treu bewahrt? Wenigstens so viel durfte er antworten: nicht bei den Manichäern. Denn zwar, so lange er noch nicht zu der Einsicht gelangt war, daß es eine geistige Substanz gebe, blieb ihm noch mit denselben ein gemeinsamer Boden des Verstellens (2), doch hatte er auch schon jetzt in zu vielen einzelnen Punkten ihre Unhaltbarkeit erprobt und würde sich mit größerer Zuversichtlich-

---

(1) Ich schließe mich in dieser Darstellung an de utilitate credendi c. 8 an. Es scheint aus jener Stelle hervorzugehn, was auch ohnehin vermuthet werden muß, daß schon vor dem Eintritte des Augustinus unter die Katechumenen solche Aufblicke zu Gott aus seinem bewegten Gemüthe sich hervordrängten. Die entgegenstehenden Worte in Conf. lib. VI, c. 3 glaube ich daher so deuten zu müssen, daß später sein Gebet um die göttliche Hülfe noch viel häufiger und inniger wurde.

(2) Conf. lib. V, c. 14.

keit irgend einer philosophischen Sekte angeschlossen haben, wenn es ihm nicht unmöglich gewesen wäre, die Erkenntniß der Wahrheit von der Erkenntniß Christi zu unterscheiden ([1]). Würde er denn vielleicht die Erkenntniß Christi in der katholischen Kirche erreichen? Dieser Hoffnung wagte er sich noch nicht hinzugeben. Aber jedenfalls erschien es ihm doch verständiger, einer Gemeinschaft beizutreten, von welcher zunächst nur der Glaube in Anspruch genommen ward, als in einer Gemeinschaft zu bleiben, welche den Glauben verhöhnend mit dem Dünkel des Wissens auftrat und in der Folge für tausend Absurditäten eine nur dem Wissen gebührende Beistimmung forderte ([2]).

Demnach faßte er den Entschluß, wieder unter die kirchlichen Katechumenen einzutreten und in dieser Vorbereitungsklasse, welcher er schon als Knabe angehört hatte, so lange zu verharren, bis er eine entscheidende Lebensbestimmung ergreifen könnte, mochte er nun schon überwältigender von dem in ihm aufkeimenden katholischen Begriff der Kirche, den er später so energisch entwickelte, oder aus dem Zusammenstimmen seiner kindlich-frommen Erinnerungen ([3]) mit den gegenwärtig wieder aus der Kirche ihm zuströmenden Eindrücken geleitet werden.

---

([1]) Id. loc. cit.: Manichaeos relinquendos esse decrevi, non arbitrans, in illa secta mihi permanendum esse, cui jam nonnullos philosophos praeponebam; quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam.

([2]) Conf. lib. VI, c. 5. ([3]) De beata vita §. 2.

# Siebentes Capitel.

## Die Kirche.

Und gewiß hatte sich jetzt Augustinus einer Lebensgemeinschaft anvertraut, aus welcher die Kräfte der zukünftigen Welt in herrlicher Fülle auf ihn herabströmen konnten.

Das Reich der göttlichen Gnade auf dieser irdischen Stufe hat die Vollendung noch nicht gefunden, jedoch heller oder dunkler zu verschiedenen Zeiten das ihm eingesenkte Bild seiner zukünftigen Verklärung ausgestrahlt. Aber von keiner andern Zeit dürfte wohl behauptet werden, daß sie erhebender dieses Bild offenbart hätte, als von der Zeit, zu welcher diese Erzählung zurückführt. Es war jene die Zeitenwende zwischen der antiken Welt und dem Mittelalter. In der erstern unter Märtyrerthum erstarkt und von dem römischen Staate endlich als die Pflanzung von Oben in sich aufgenommen, stand die Kirche unter den Geburtswehen der beginnenden Aera, den Andrängungen der mittelalterlichen Völker gegen das römische Reich zwar unter der fortdauernden Erfahrung, daß hienieden nicht die wahre Ruhe erreicht werde, aber in dem Siegesbewußtsein, daß Alles sich dem Herrn beugen müsse, welcher die Verheißung von der weltüberwindenden Macht seines Wortes schon erfüllt zeige ([1]). Die

---

([1]) Ambrosii commentarii in Evang. Luc. lib. 10, c. 23 (Opp. tom. V, p. 160): nunc quoniam trophaeum jam vidimus, currum suum triumphator ascendat. — Non hic revinctis post tergum brachiis gentes nec excisarum urbium imagines oppidorumque captorum simulacra cernimus aut submissa captivorum regum colla miramur, qualis humanorum solet esse species triumphorum, nec victoriae terminos regionis fine distinctos, sed ovantes populos nationum, quaesitos non ad supplicium, sed ad praemium, reges liberis affectibus adorantes, voluntariis urbes studiis deditas et in melius reformatas imagines oppidorum, quas non fucus expresserit, sed devotio coloraverit, fidei arma victoriarumque

Vereinigung eines Sinnes, der über das Sichtbare hinausgehend sich voll lebendiger Hoffnung an das unsichtbare Reich anheftet, mit der innigen Ueberzeugung, auch schon auf Erden zu triumphiren, möchte wohl in keiner andern Zeit der Kirche sich schöner erwiesen haben, denn damals, als er erste große Sieg des christlichen Geistes vollendet war und die Kirche mit dieser Errungenschaft den Entwickelungen eines neuen Zeitalters entgegenging. Ein Leib und Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube — diese apostolischen Worte hatten eine vorzüglich schöne Anwendung auf die Kirche in den spätern Zeiten des vierten Jahrhunderts. Denn ungeachtet gar mancher Partheiungen war es doch im Ganzen betrachtet Eine große christliche Gemeinschaft, welche von den innern Ländern des Orients bis zum westlichen Ocean und von dem Südrande der damals bekannten Erde bis in die Wildnisse der nördlichen Barbaren reichte; der Bewohner des innern Syriens und Armeniens fand im Ganzen bis jenseit der Ufer der Rhone und der Anwohner der afrikanischen Wüsten bis zu den rhätischen Alpen dasselbe Bekenntniß, auf welchem auch sein geistiges Dasein ruhte, dieselbe Ehrfurcht vor den heiligen Schriften, aus deren Born er schöpfte und dieselbe Feier des Sakramentes, durch welches seiner emporsteigenden Andacht der Himmel geöffnet ward. Alles dieses war von der gleichen Ueberzeugung umschirmt, daß es als ein treugepflegtes Erbtheil von den Aposteln her durch bewährte Hirten der Gemeinde erhalten worden, lebte aber in der innerlichen Erfahrung von dem über Alles waltenden Gotte, der sich durch die Menschwerdung seines Sohnes mit unendlicher Herablassung und Liebe der abgefallenen Menschheit offenbart habe, um der Demuth

jura toto orbe currentia, captivum principem mundi et spiritalia nequitiae, quae sunt in coelestibus, obedientia imperio vocis humanae, subditas dominationes variarumque virtutum species non sericis sed moribus emicantes. Fulget castitas, fides splendet et induta mortis exuviis devotio fortitudinis. Jam resurgit unius Dei triumphus. Fecit omnes prope jam homines triumphatores crux Domini.

ihres Glaubens aus der Mittheilung seines Geistes das Gut zu schenken, das sie in hochmüthigem Verlangen nach Wissen und im selbstischen Streben nach Gottgleichheit nicht zu erreichen vermochte. Seitdem unter Constantin die Kirche von den Verfolgungen Frieden empfangen, hatte sich jene innere Erfahrung zu einem Symbol entwickelt, das überhaupt in der Gemeinde eine That des Denkens geworden war.

Wie aber im Denken das Christenthum sich als eine solche Macht erwies, eben so auch im Leben. Denn zwar ergeben es auch aus jener Zeit häufige Züge z. B. von grausamer Härte, Gewaltthätigkeit und Hang zu sinnlichem Ergötzen, daß die höhere Spende in irdenen Gefäßen gehegt ward, aber bei allen diesen Aeußerungen noch nicht geheiligter Natur erscheint dennoch wieder eine allgemein hindurchgehende Bewegung tiefer Gottesfurcht, Buße, Sehnsucht nach den kirchlichen Feiern, Beugung vor der kirchlichen Vermittelung, was der Kirche die im Allgemeinen von den Lehrern in ihr auch tiefempfundene Bestimmung anwies, nach den vielseitigsten Beziehungen auf das Leben einzuwirken, durch die religiöse Vertretung des göttlichen Gesetzes zu ordnen, was durch die Staatsgesetze ungeordnet geblieben war, oder nicht geordnet werden konnte. Die Kirche rief auch die Gewaltigen zur Buße ([1]); aufgefordert zur Vermittlung schlichtete sie Streitigkeiten, bei der Aufrechthaltung der Gerechtigkeit nicht ohne den Gesichtspunkt der erziehenden Liebe ([2]); sie war eine Beschützerin der unschuldig Verfolgten, der Hülfsbedürftigen und Unmündigen, sie vertheidigte das ihr anvertraute Gut der Wittwen und das Vermögen der Waisen ([3]); eine Mutter war sie für die Armen, ihre Armen achtete sie für ihre Reichthümer, für die Armen verwandte sie unter den Drangsalen einer kriegerfüllten, mit vieler öffentlicher Noth heimgesuchten

---

([1]) Ambrosii epistt. lib. V, ep. 28.
([2]) Ambrosii epistt. lib. V, ep. 24.
([3]) Ambrosii Officiorum lib. II, c. 29 (Opp. tom. I, p. 52).

Zeit zum großen Theil die Vermächtnisse und Schenkungen, die ihr oft gemacht wurden; sie betrachtete es als ein schönes Vorrecht ihrer auf Gnade beruhenden und Gnade aneignenden Gemeinschaft, auch für Schuldige Verzeihung oder Milderung der Strafe nachzusuchen, ihre Altäre hörten nicht auf, Friedensstätten für die Unglücklichen zu sein, denen jeder schützende Boden sonst versagt war ([1]). So glich sie einer guten, treuermahnenden, treuzutheilenden und liebreichen Mutter, den Völkern, die sich zu ihr bekannten, durch ein tiefes Band vereinigt, durch kraftvolles Geltendmachen des religiösen Elementes das Staatsleben verklärend.

Darum waren auch ihre Feste hehren Eindruckes. Es erschien in diesen eine lebendige Einheit vieler Gläubigen, deren geistiger Anschauung die Grenze der sichtbaren und unsichtbaren Welt schon durchlichtet wurde. Auch die damals schon so zahlreichen Gedächtnißfeiern der Märtyrer, die freilich einer unevangelischen Verehrung der Glaubenszeugen und dem Aberglauben oft Nahrung gaben ([2]), beruhten auf dem innigen Gefühl des Zusammenhanges zwischen der verklärten und der kämpfenden Kirche. Man dachte sich die vollendeten Streiter, durch deren ausharrendes Leiden man in den frischen Genuß des Sieges eingesetzt war, auf ihre einstige Kampfesstätte herabblickend, mitflehend für diejenigen, welche noch der Vollendung entgegenstrebten und sie auf diesem Wege fördernd; in ihren Reliquien freute man sich der Unterpfänder ihrer geistigen Gemeinschaft ([3]), man schaarte sich um dieselben als um die Feldzeichen unsicht-

---

([1]) Beispiele giebt Paulinus in der Lebensbeschreibung des Ambrosius.

([2]) In dieser Beziehung sagt Augustinus de moribus ecclesiae catholicae c. 34: novi multos esse sepulcrorum adoratores.

([3]) Ambrosii liber de viduis (Opp. tom. I, p. 146): martyres obsecrandi sunt, quorum videmus nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt. Isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum.

barer, siegreicher Führer. Aber die Blüthe des kirchlichen Festlebens war die Osterfeier. Dann hatte man auch den erhebenden Anblick der zahlreichen Katechumenen auf verschiedenen Altersstufen, welchen durch die Aufnahme in die Mitgliedschaft der sichtbaren Kirche die Hoffnung der Mitgliedschaft in der unsichtbaren Kirche geeinigt ward und der zahlreichen Jungfrauen, Lilien der Kirche ([1]), welche oft mit Dahingeben des größten weltlichen Glanzes in Jugendschönheit am Altar den Schleier nahmen, um sich ganz dem Trachten nach dem zu weihn, was nicht von dieser Welt ist ([2]).

Es ging durch die Kirche in jener Zeit ein tiefer Sehnsuchtszug nach dem Himmel. Seitdem die Verfolgungen gegen sie aufgehört hatten, schien dieser Zug nicht vermindert, sondern fast noch gehoben zu sein, gleich als hätte die Einsetzung in eine Ruhe auf Erden das Verlangen nach der unsichtbaren Welt von Neuem aufgeweckt. In den Einöden Egyptens, im Oriente, z. B. auf dem heiligen Boden Palästinas, aber auch in dem christlichen Europa, sowohl in den östlichen als in den westlichen Gegenden, entwickelte sich das Eremiten- und Klosterleben. So hatten sich in Rom wie auch in Mailand klösterliche Verbindungen gebildet ([3]). Besonders aber waren in Italien die gesegneten Fluren Campaniens die Ansiedlungsstätten von der Welt zurückgezogner Andacht ([4]). Matronen und Jungfrauen in glänzenden Verhältnissen, Männer, welche schon hohe Aemter bekleidet hatten und Jünglinge, vor denen das Leben noch in reichen Aussichten lag, sah man ihre Güter den Armen oder der Kirche hingeben, um bei der sparsamsten Kost und in der

---

([1]) Ambrosii institutio virginis c. 15 (Opp. tom. I, p. 126): Christi lilia sunt specialiter sacrae virgines.

([2]) Ambrosii ad virgines exhortatio (Opp. tom. I, p. 109): venit Paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, velantur sacrae virgines.

([3]) De morib. eccles. catholicae c. 33.

([4]) S. Ambrosii epistt. lib. VII, ep. 57.

ungeschmücktesten Wohnung, oft von ihrer Hände Arbeit ihren Unterhalt suchend, durch diese Verleugnung des Zeitlichen desto ungetheilter dem Gebet, der Betrachtung und dem Lesen der heiligen Schrift sich hingeben und die herüberwehende Heimathsluft der Ewigkeit aufathmen zu können. Auch in den Geistlichen war diese ascetische Bewegung mächtig. Aber die Zurückgezogenen waren doch von der großen Gemeinschaft des öffentlichen Lebens nicht abgeschnitten. Durch ihr frommes Streben wurden sie nicht selten zu Lichtpunkten, welche die Anziehungskraft echtchristlicher Gesinnung und der lebendigsten auf das Jenseits gerichteten Hoffnung weithin verbreiteten; in ihnen selbst aber erhob sich, indem sie von dem Irdischen sich frei machten, die Natur und alle Schönheit des irdischen Lebens zu einem bilderreichen Symbol der höheren Welt, zu der sie hingewandt waren.

Der edelste Repräsentant dieser, wenn auch von Einseitigkeit nicht befreiten, dennoch herrlichen Aeußerung christlicher Frömmigkeit war zu jenen Zeiten in Italien Paulinus von Nola, dessen hier zu gedenken um so näher liegt, als er auch dem Augustinus durch die innigste Freundschaft verbunden gewesen ist. Einem der vornehmsten und reichsten Geschlechter Aquitaniens entsprossen ([1]) und dem entsprechend vermählt, hochbegabt und zu den ersten Ehrenämtern erhoben, empfand er wie auch seine Gemahlin noch im frischesten Lebensalter tief die Nichtigkeit aller der Güter, welche sie in der Welt hatten, im Vergleich zu dem ewigen Gute, dessen sie sich würdig machen sollten und es drang sie, jenen zu ensagen, um für dieses desto mehr zu leben. Paulinus verkaufte ihre beiderseitigen Besitzungen zur Unterstützung der Armen und zog sich mit seiner Gattin nach der campanischen Stadt Nola zur begeisterten Ausübung frommer Bestrebungen zurück, eben so weitgefeiert wegen seiner Frömmigkeit, als in sich selbst demüthig. Wenn man es anschauen

([1]) S. Ambrosii epistt. lib. VI, ep. 36.

will, wie der Friede, den Christus verleihe, ein anderer sei, als die Welt gebe, so möchte man wohl keinen mildern Spiegel, als die Schriften jenes herrlichen Mannes finden.

# Achtes Capitel.

## Ferneres Leben und innere Kämpfe des Augustinus in Mailand bis zur Einwirkung des Platonismus.

Augustinus verlebte die Zeit, in welcher er nach seinem Eintritte unter die Katechumenen der Kirche immer mehr angenähert wurde, in einer solchen Umgebung von Freunden und Angehörigen, daß er in Mailand gleichsam auf den heimathlichen Boden zurückgeführt ward. Aus diesem befreundeten Kreise gingen ihm auch manche Anregungen zu seiner weiteren Entwickelung zu. Von den Männern, mit denen er in vertrauterem Umgange stand, muß zuerst Manlius Theodorus (¹) erwähnt werden, der aber wegen seiner hohen weltlichen Stellung mehr Gönner als Freund für ihn war. Theodorus vereinigte einen edelmüthigen, von christlicher Frömmigkeit durchdrungenen Charakter mit großer Liebe zu den Wissenschaften, unter diesen zur platonischen Philosophie, und war durch Beredsamkeit ausge-

(¹) Zu vergl. die Schrift des Augustinus de beata vita und das zu derselben gehörige Capitel der Retractationen. Der Gönner des Augustinus war unstreitig derselbe Theodorus, dessen Consulatsantritt Claudian durch eine Paregyris feierte (Claudiani quae exstant, illust. a Gesnero, tom. I, p. 199) und dessen hohe Stellung dieser Titel einer Dissertation von A. Rubenius bezeichnet: de vita Fl. Mallii Theodori, V. C., Quaestoris sacri Palatii, Comitis sacrarum largitionum, Praefecti Praetorio Italiae, Africae, Illyrici, V. Cos. Ordinarii. Was Claudian über die Humanität des Theodorus und über seine Liebe zu den Wissenschaften sagt, entspricht ganz der Dedication des Augustinus. Auch zu vergl. de ordine lib. I, c. 11.

zeichnet. Ferner unterhielt Augustinus herzliche Freundschaft mit einem Hermogenianus [1], durch dessen Urtheil er gern seine Forschungen in der Philosophie bestätigt wünschte. Innig war sein Verhältniß zum Zenobius und Verecundus [2]. Zenobius suchte auch in der Begeisterung der Dichtkunst die Harmonie des Universums zu erlauschen, nach deren Accorden und allbewegender Weisheit er so oft in Gemeinschaft mit seinem Freunde sich gesehnt hatte. Verecundus, Lehrer der Grammatik in Mailand, wurde von seiner christlichen Gattin auf ähnliche Weise gemahnt, als einst Patricius von Monnica, aber noch immer zog er es vor, mit seinen litterarischen Freunden, unter welchen ihm Augustinus besonders theuer war, nur der klassischen Litteratur zu leben, als auch der Verkündigung des Evangeliums achtsam zu sein. Einen wackeren Landsmann fand Augustinus zu Mailand an dem Pontitianus [3], der im kaiserlichen Palaste, wahrscheinlich unter den Agentes in rebus, einen ehrenvollen Dienst hatte, ungeachtet seines kriegerischen Berufes ein frommer Christ, in der Kirche häufig und lange auf den Knieen dem Gebete hingegeben. Auch seinen alten, väterlichen Freund Romanianus sollte Augustinus in Mailand wiedersehen, freilich aus einer für ihn schmerzlichen Ursache. Der biederherzige Mann, einst in der Fülle aller Glücksgüter die Freude und der Ruhm Thagastes, war von den härtesten Schlägen irdischen Unbestandes getroffen worden. Wie aus den Zuschriften der Bücher gegen die Akademiker hervorzugehen scheint [4], war es einem Gegner von ihm gelungen, Ansprüche auf einen bedeutenden

---

(1) Opp. tom. II, p. 1 (epist. ad Hermogenianum).

(2) Ueber den Zenobius ist der zweite Brief des Augustinus und das Werk de ordine zu vergl., über den Verecundus Conf. lib. IX, c. 3.

(3) Conf. lib. VIII, c. 6. Die Agentes in rebus waren militairisch disciplinirte kaiserliche Geschäftsträger, die zu verschiedenen Functionen verwandt wurden und in der neusten Zeit verschiedene Analogieen haben. Cod. Theod. lib. VI, tit. 27.

(4) Contra Acad. lib. II, c. 2.

Theil seines Vermögens geltend zu machen und Romanianus reiste deshalb, seine Sache zu vertheidigen, an den kaiserlichen Hof ([1]), aber wohl ohne Erfolg. Er war ganz wie gebrochen, seinen heitern Lebensmuth hatte dumpfes Brüten eingenommen, aus welchem nur hin und wieder, wenn ihm das Bild eines über äußere Wechselfälle erhabenen, in geistigem Besitze sich befriedigenden Lebens entgegentrat, dann aber auch hinreißende Blitze angeborner Hochherzigkeit hervorleuchteten und die Freunde, welche ihn aufzurichten wünschten, vielmehr zu ihm erhoben ([2]). Seinen Sohn Licentius brachte er vermuthlich mit sich nach Mailand, um den vielbegabten, aber leichtsinnigen, bei ernster Geistesarbeit nicht ausdauernden Jüngling von neuem der bewährten Leitung des früheren Lehrers zu übergeben. Einen Studiengenossen erhielt Licentius am Trygetius, einem Jugendfreunde, der ebenfalls einer Primatenfamilie in Thagaste entsprossen war, sich nach empfangener wissenschaftlicher Vorbildung eine Zeitlang dem Kriegsdienste widmete, darauf aber unter Augustinus sich wiederum den Studien ergab ([3]). Auch Nebridius folgte dem Freunde, an welchem er zu Carthago für sein einziges Streben nach Erforschung der Wahrheit das gleichgesinnte Trachten eines mächtigeren Genius gehabt hatte, in die Ferne nach. Er verließ eine schöne väterliche Besitzung und eine zärtliche Mutter, aber die Bande der Heimath wurden in ihm von dem Verlangen überwunden, wieder wie vormals seine Fragen in die vertraute Brust, die wie keine andere ihn verstand, niederzulegen und sich aus ihr Befriedigung oder den Reiz erneuten Nachsinnens zu schöpfen. Auch Adeodats Mutter kam mit ihrem Sohne nach Italien, wohl von Augustinus, als seine dortige Lage sich befestigte, zur Reise aufgefordert. End-

---

([1]) Conf. lib. VI, c. 14. ([2]) Contra Acad. lib. II, c. 1.
([3]) Contra Acad. lib. I, c. 1. De beata vita §. 6. Die genauere Charakteristik des Licentius und Trygetius giebt der Aufenthalt des Augustinus in Cassiciacum.

suchte auch Monnica den heißbeweinten Sohn, der in Carthago auf ihre Bitten, sie nicht zu verlassen, nicht gehört hatte, in Italien wieder.

Vermuthlich kam sie im Herbste des Jahres 384 in Gesellschaft ihres zweiten Sohnes Navigius, eines einfachen, nicht ungebildeten Mannes, nach Mailand (¹). Ihre Seereise war sehr gefahrvoll gewesen, aber unter den Stürmen und dem Aufruhr der Wogen, welcher die erfahrenen Seeleute beben machte, schlug ihr Herz ruhig unter dem Gefühl der behütenden Leitung Gottes. Das Suchen ihrer mütterlichen Liebe war ja auch eine mit Verheißungen ausgerüstete Mission, welche sie sicher auf das Ziel ihrer Reise hinweisen mußte, und außerdem wurde ihr durch eine Vision eine glückliche Landung zugesagt. Daher vermochte sie, das schwache Weib, die Männer zu ermuthigen, indem sie ihnen die gute Beendigung der Fahrt zuversichtlich verkündete.

In Mailand fand sie ihren Sohn in dem innern Schwanken, welches nach seinem Eintritte unter die Katechumenen zunächst noch fortdauerte. Augustinus theilte es der Mutter mit, daß er durch die Reden des Ambrosius zur Trennung von den Manichäern und zum Wiedereintritte unter die kirchlichen Katechumenen bewogen sei, daß er aber noch keineswegs das Vertrauen hege, aus der Kirche der Wahrheit gewiß zu werden, sondern sich ganz im Zweifel darüber befinde, ob und wie sie dem Menschen zu eigen werden möchte. Als Monnica es vernahm, daß ihr sehnlichster Wunsch zu einem so bedeutenden Theile schon erfüllt worden, wurde sie von keiner ungestümen Freude ergriffen, — denn sie sah jetzt ja eine Hoffnung verwirklicht, welche sie unter vielen Thränen und Gebeten und göttlichen Verheißungen gezeitigt hatte, — sondern mit milder Ruhe erwiederte sie: „ich glaube zu Christo, daß ich, bevor ich aus diesem Leben scheide, Dich als einen gläubigen katholischen

---

(¹) Conf. lib. VI, c. 1. Navigius tritt in dem Aufenthalte zu Cassiciacum genauer hervor.

Christen sehen werde." Mit erhöhter dankbarer Inbrunst brachte sie aber hinfort das Opfer ihrer Thränen dar, von Gott bittend, daß er mit seiner Hülfe nicht verziehe, das Dunkel in dem Geiste ihres Sohnes aufhellen und besonders ihn erwecken wolle, mit größerem Eifer zur Kirche zu kommen und dort an dem Munde des Ambrosius zu hängen, voll Verlangens, die belebenden Worte aufzunehmen. Den Ambrosius liebte sie als einen Engel Gottes, da sie es wußte, daß durch ihn jenes innere Schwanken herbeigeführt sei, aus welchem sie eine heilbringende Krisis für ihren Sohn mit Zuversicht erwartete.

Die Anhänglichkeit der frommen Frau an den Erzbischof zeigte sich namentlich in ihrer Bereitwilligkeit, von einigen ihr theuren Kirchengebräuchen ihrer Heimath, die in der mailändischen Kirche nicht üblich oder untersagt waren, nach der Bestimmung des Ambrosius abzulassen. In Thagaste beobachtete man den Sonnabend als Fasttag, in Mailand nicht. Augustinus hatte als Katechumene diese Verschiedenheit nicht beachtet, aber Monnica wurde bedenklich, was sie thun solle. Um die Mutter zu beruhigen, fragte Augustinus den Bischof um Rath. „Wie kann ich, antwortete Ambrosius, hierüber etwas Anderes lehren, als was ich selbst thue?" Und er fügte dann hinzu: „wenn ich hier bin, faste ich nicht am Sabbath, wenn ich in Rom bin, faste ich am Sabbath. So beobachtet auch ihr die Gewohnheit der Kirche, zu welcher ihr gekommen seid, wenn ihr keinen Anstoß nehmen und geben wollt." Auf diese Antwort entsagte Monnica in Mailand unbedenklich der alten heimathlichen Gewohnheit (¹). — Ferner war es in der nordafrikanischen Kirche üblich, dem Andenken der Märtyrer zu Ehren an ihren Gräbern, die sich damals in den Kirchen befanden, Gastmähler anzustellen. Diese Sitte, eine Nachbildung der heidnischen Götter- und Todtenfeste, war in ihrem Principe zwar auch von einem christlich-frommen Gefühle nicht verlassen. Man

---

(¹) Aug. ep. ad. Casulanum, c. 14 (Opp. tom. II, p. 81).

hielt ursprünglich jene Mahlzeiten in einem Bewußtsein, das die Vorstellung des Todes überwunden hatte und der fortdauernden Gemeinschaft mit den verklärten Glaubenshelden gewiß war, auch wollte man durch sie in den Zeiten der Ruhe die friedliche Frucht derselben hingebenden Liebe bethätigen, die man an den Märtyrern dankbar ehrte. Denn die Mahlzeiten waren zugleich Agapen, in welchen den Armen mitgetheilt wurde. Aber freilich lag die Gefahr ihrer Entartung sehr nahe und so hatten sie im Lauf der Zeit zu arger Profanation des Heiligthums Gelegenheit gegeben ([1]). Aus diesem Grunde so wie wegen ihres Zusammenhanges mit den heidnischen Parentalien hatte Ambrosius sie unbedingt untersagt. Monnica aber hing sehr an dem heimathlichen religiösen Gebrauche. Ihr war derselbe wirklich Nahrung der Frömmigkeit gewesen. Denn sie selbst kostete nur von den Speisen, die sie für Andere herbeitrug und bestimmte sich selbst nicht mehr als einen kleinen mit Wasser reichlich gemischten Becher Weins, den sie auch noch mit ihren Gästen zu theilen und wenn sie nach einander mehrere Märtyrergräber besuchen wollte, auf die einzelnen heiligen Stätten einzutheilen pflegte. Auch in Mailand kam sie mit ihrem von Brod, Zuspeise und Wein gefüllten Korbe zur Kirche, ward aber von dem Thürsteher mit dem Bedeuten, daß der Bischof es verboten habe, zurückgewiesen. Und so unbedingt war ihre anhängliche Liebe zu dem Ambrosius, daß sie von der langgewohnten frommen Ausübung nicht allein ohne Widerstreben abließ, sondern sogar, als sie den Grund des Verbotes erfahren hatte, alsbald selbst die afrikanische Sitte tadelte. Hinfort nahte sie den Memorien der Märtyrer mit ihren Gebeten, brachte eine Geldspende für die Armen und feierte an den Gedenkstätten die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn, „dessen Leiden nachfolgend die Märtyrer den Tod erduldet und die Krone empfangen hatten" ([2]).

---

([1]) Aug. ep. ad. Alypium (Opp. tom. II, p. 48). ([2]) Conf. lib. VI, c. 2.

So wie aber Monnica dem Ambrosius innigst anhing, hielt auch der Bischof hoch auf die ehrwürdige Matrone, deren Frömmigkeit aus ihren Worten, ihrem Wandel, ihrem unausgesetzten andachtsvollen Kirchenbesuche hervorleuchtete. Oft, wenn er den Augustinus sah, brach er in Worte zu ihrem Lobe aus und wünschte ihm Glück, eine solche Mutter zu besitzen. „Er wußte nicht, fügt Augustinus in seinen Confessionen dieses erwähnend hinzu, was sie an mir für einen Sohn hätte, der ich alles dieses bezweifelte und durchaus nicht glaubte, daß der Weg zum Leben gefunden werden könne."

Aber nicht immer stand Augustinus in jener Periode seines Lebens in solchem düsteren Zweifel dem Ambrosius gegenüber. Wie Frühlingsschauer mit Sonnenblicken wechseln, so tauchten auch mildere Stimmungen lichtwerdender Hoffnung in ihm auf, nicht allein, wenn er den Predigten des Ambrosius zuhörte, ihn fesselnd, sondern auch in anderen Stunden zu dem verehrten Lehrer hinziehend, in dem Verlangen, vor demselben das wogende Geheimniß seiner Brust zu öffnen. Was er länger zu finden gewünscht, war jetzt von ihm gefunden worden, ein Mann, der die Bedeutung der heiligen Schrift tief durchforscht hatte und wie er durch diesen die Anregung zu einem anziehenden, stärkenden Nachdenken empfangen, so durfte er vielleicht auch hoffen, ein neues Vertrauen zur Wahrheit durch ihn zu erhalten, wenn er ihm seinen innern Zustand entdecken und grade für *seine* geistigen Kämpfe Zuspruch von ihm erwarten könnte. Oft ging er daher in dem Wunsche, in einer längeren Unterredung seine innersten Bewegungen aufzuschließen, in die Wohnung des Bischofs. Aber entweder sah er denselben von vielen Leuten umgeben, welche alle ihm ihre Anliegen vortragen wollten und dann war keine Gelegenheit, etwas Anderes zu fragen, als was sich kurz beantworten ließ, oder in ruhigeren Stunden, wenn er nach der gebräuchlichen Weise unangemeldet in das bischöfliche Zimmer getreten war, fand er den Ambrosius mit stillem Lesen beschäftigt. Er setzte sich dann wohl und harrte

lange Zeit schweigend, ob ihn der Bischof nicht beachten, oder Stellen aus dem Buche laut lesend ihm nicht zu einer Frage Veranlassung bieten möchte. Aber immer blieb das Warten umsonst. Die Augen des Lesenden bewegten sich über die Blätter, aber kein Wort verrieth, was er dabei in sich bewegte, sei es, daß Ambrosius dann auch aus dem Grunde, um seine nicht starke Stimme zu schonen, ein lautes Sprechen vermied, oder weil er in der kurzen Zeit, die er seiner geistigen Erholung widmen konnte, so ungestört als möglich bleiben, durch keine Fragen, welche vielleicht eine längere Erörterung verlangt hätten, von den Schriften abgezogen sein wollte. Wenigstens vermuthete Augustinus dieses Letztere, wenn er jenes in sich gekehrte Schweigen beobachtete und so wagte sich das unterbrechende Wort, ohnehin desto schüchterner, ein je tieferer Ausdruck des Innern es ist, nicht über seine Lippen. Für das, was er auf dem Herzen trug, hätte er den Bischof gern so unbeschäftigt als möglich gefunden. Stets kehrte er daher mit demselben Zwiespalte wieder heim (¹).

Aber seine Entwickelung zur Kirche hin, da sie nicht durch vertraute Unterredungen mit dem Ambrosius beschleunigt wurde, erhielt doch keinen Stillstand. Aus den sonntäglichen Predigten des verehrten Lehrers, die er zu hören nicht versäumte, schöpfte er immer reicher die Ueberzeugung, daß die manichäischen Angriffe gegen die heilige Schrift von der Kirche sämmtlich zurückgewiesen werden könnten (²) und wenngleich er damals noch in der Einseitigkeit der allegorischen Betrachtungsweise befangen blieb (³), so mußte er sich doch bereits mehr aus jenen Vorträgen aneignen, als den Gegensatz symbolischer Deutungen zu den buchstäblichen Auffassungen der Manichäer, nämlich das Bewußtsein über den Unterschied einer Forschung, welche auf wirk-

---

(¹) Conf. lib. VI, c. 3. (²) Id loc. cit.
(³) In dieser Beziehung sind auch die Schriften de utilitate credendi und de duabus animabus zu vergleichen.

licher Theilnahme am Gegenstande beruhend ein treues, liebevolles Aufsuchen seines Verständnisses ist und einer Forschung, welche schon von Abneigung ausgeht und deshalb wie ein unreiner Spiegel das aufgenommene Bild verunstaltet zurückfallen läßt.

In diesem Wiedererkennen einer Gemeinschaft, welche über seine Kindheit unvergeßliche Gefühle verbreitet hatte, darauf lange von ihm verkannt und verschmäht war, jetzt aber seiner bereuenden Beschämung es immer klarer enthüllte, welchen Anspruch sie auf seine dauernde Anhänglichkeit gehabt habe, war Ein Moment von ganz besonderer Bedeutung. Zum Theil aus Gesprächen mit dem Theodorus, am meisten jedoch aus den Reden des Ambrosius ward er es inne ([1]), daß die Kirchenlehre keineswegs das Wesen Gottes nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit leiblich eingeschränkt wähne, sondern wenn die Kirche gemäß der heiligen Schrift von dem Menschen verkündige, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, so verstehe sie den menschlichen Geist, der, ein Abglanz des Allmächtigen, unter keinen körperlichen Formen von ihr gedacht werde, und wenn sie von einem Schauen Gottes rede, so solle dieses keineswegs eine Analogie des körperlichen Anblickes bezeichnen. Ueber das Erstere erklärte sich z. B. Ambrosius auf diese Weise ([2]): „lasset uns, spricht er, den Menschen machen zu unserm Bilde und Gleichniß. Wer spricht dieses? Nicht Gott, der dich gemacht hat? Und was ist Gott? Fleisch oder Geist? Fürwahr, nicht Fleisch, sondern Geist, dem das Fleisch nicht gleichen kann, weil er unkörperlich und unsichtbar, das Fleisch aber umtastbar und sichtbar ist. Ein Anderes sind wir, ein Anderes ist unser, ein Anderes ist um uns. Wir sind Seele und Geist, unser sind die Glieder und Sinne des Leibes, um uns sind die Erfordernisse zu diesem Leben. Merke daher auf dich und erkenne dich

([1]) De beata vita §. 4.
([2]) Ambrosii Hexaëmeron lib. VI, c. 7 (Opp. tom. IV, p. 80).

selbst, das heißt, nicht was für Arme oder für Körperkraft, nicht wie große Besitzungen oder wie große Macht du habest, sondern welche Seele und welchen Geist, von wo alle deine Rathschläge ausgehen und wohin die Frucht deiner Werke heimgebracht wird. Denn die Seele ist voll Weisheit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit, weil von Gott jegliche Tugend ist. Unsre Seele also ist zum Bilde Gottes gemacht. Denn in ihr bist du durchaus, o Mensch, der du ohne sie nichts bist, sondern Erde bist du und zu Erde sollst du werden." — Ueber das Schauen Gottes sagte z. B. Ambrosius Folgendes (¹): „sogar in der Auferstehung ist es nicht leicht Gott zu schauen, außer denen, welche reines Herzens sind. Und deshalb: seelig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen! Wenn also diejenigen, welche reines Herzens sind, Gott schauen werden, so werden ihn gewißlich Andere nicht schauen. Denn weder werden die Unwürdigen Gott schauen, noch vermag Gott zu schauen, wer nicht den Willen dazu hat. Auch wird Gott nicht an einem Orte geschaut, sondern im reinen Herzen. Nicht mit den leiblichen Augen wird Gott erforscht, nicht durch das Gesicht umgrenzt, nicht durch Berührung erfaßt, nicht mit dem Ohr vernommen, nicht im Herannahen bemerkt. Und abwesend gewähnt wird er geschaut, und wenn er gegenwärtig ist, wird er nicht wahrgenommen. Endlich hatten auch nicht alle Apostel Christum geschaut. Und deshalb spricht er: so lange bin ich bei euch und ihr kennet mich nicht? Denn wer erkannt hat, welches da sei die Breite und Länge und Höhe und Tiefe und die überschwängliche Liebe der Erkenntniß Christi, der hat Christum gesehen, der hat auch den Vater gesehen. Denn wir kennen Christum schon nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. Denn der Geist vor unserem Angesichte ist Christus der Herr,

---

(¹) Diese Stelle wird von Augustinus Opp. tom. II, p. 480 u. 495 angeführt.

der uns nach seiner Barmherzigkeit bis zur ganzen Fülle Gottes zu erfüllen würdigt, um von uns geschaut zu werden.".

Als Augustinus durch diesen neuen Beweis seines früheren unbesonnenen Eiferns zu seiner tiefen Beschämung überführt ward, war es ihm doch zugleich eine erhebende Freude, daß seine bitteren Vorwürfe keineswegs die kirchliche Lehre, sondern nur eine einzelne, ungeläuterte Denkweise in dem kirchlichen Verbande getroffen hätten. Das Gefühl seines innerlichen Lebenszusammenhanges mit der Kirche wurde mächtiger angeschlagen. Aber um so ängstlicher ward er auch, wie er doch der Wahrheit inne werden möchte. Seine frühere leichtsinnige Bestimmbarkeit stellte sich ihm auch jetzt warnend entgegen und hemmte ihn, sich der Gemeinschaft, welche ihm aufs Neue ein Zeugniß ihres Geistes kundgemacht, hingebend anzuvertrauen. Doch wie hätten nicht unter diesem Streite der Liebe und der Sorge, die ihren Einheitspunkt in der Liebe zur Wahrheit hatten, sich noch häufiger und flehender als zuvor jene Aufblicke zu Gott hervordrängen und auf den Kampfesmüden unvermerkt Anwandelungen der Ruhe herablenken sollen! ([1]).

Unter dem Stürmen der Elemente, unter dem Kampf der Geister, und unter dem Kampfe, welchen das einzelne Gemüth zu kämpfen hat, wirkt geheimnißvoll die besänftigende Liebe Gottes. Wenn der Aufruhr in der Natur sich am höchsten gesteigert hat, wird er von einer ordnenden Macht eingenommen und wenn die innere Aufregung am gewaltigsten geworden ist, senkt ein stillender Gedanke sie nieder. Auch Augustinus scheint seit der Zeit, da nach einer besseren Einsicht in die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes seine Unruhe um die Wahrheit verstärkt wurde, eine beruhigendere Aussicht, endlich noch das ersehnte Ziel zu erreichen, gewonnen zu haben, und zwar wirkten in derselben ein materiales und ein formales Princip zusammen: die Ueberzeugung, daß all' sein Forschen von dem

---

([1]) Conf. lib. VI, c. 4 u. 5.

Fundamente und der Norm der Gottesidee als der höchsten, absolutesten getragen werden müsse und sein in der katholischen Anschauung von der Kirche sich begründender Glaube an die heilige Schrift. Damals, als durch die Worte kirchlich-frommer Männer ein langer Wahn von ihm schwand und er bei jenen Worten die ewige Mitgabe für die Zeitlichkeit, obwohl noch keineswegs klar, doch klarer als sonst in sich wiedererkannte, scheint der Gedanke in ihm herrschend geworden zu sein, daß das höchste menschliche Denken dem höchsten Sein entsprechen müsse, dieses aber Gott sei, folglich jeder Gedanke über Gott, wenn sich ein noch Vollkommneres denken lasse, als eine unreife Bildung gegen das reifere Geisteserzeugniß verworfen werden und jegliches Sinnen über die Räthsel des Universums das absolute göttliche Wesen voraussetzen müsse ([1]). An dieser Ueberzeugung hatte er doch ein Princip, mit welchem er weiter dringen, ein Kriterium, an welchem er prüfen konnte; aber als die fruchtbare Stätte, aus deren schützendem Boden man mit dem Gedanken des Absoluten Wahrheit um Wahrheit in sich erzeugen könnte, stellte sich ihm jetzt mit zunehmender Wahrscheinlichkeit die heilige Schrift dar.

Denn zwar war sein Glaube an die göttliche Vorsehung nie untergegangen, mußte aber wohl, nachdem er sich dazu erhoben hatte, den Gedanken des Absoluten in sich walten zu lassen, sich tiefer und persönlicher gestalten und vereinigt mit dem Eindrucke der Belehrungen, welche ihm in dem Vorhofe der Kirche aus der heiligen Schrift wieder zugegangen waren, so wie mit dem unter vielem inneren Kampfe gezeitigten demüthigen Bekenntnisse, daß der Mensch ohne die herablassende Offenbarung Gottes zum Innewerden der Wahrheit zu schwach sei, ihm es mehr und mehr gewiß werden lassen: nicht anzuschuldigen sei der Glaube an die heilige Schrift, sondern als ein gebührendes Vertrauen auf die göttliche Leitung zu ehren ([2]). War denn

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 1—5. ([2]) Conf. lib. VI, c. 5.

das Glauben in jedem Falle zu verwerfen? Wie Vieles doch aus der Natur und Geschichte, über gegenwärtige Verhältnisse der Staaten und über die Verhältnisse seines eignen Lebens hielt er auf das Wort der Erzählenden mit sicherem Vertrauen fest und würde dergleichen nicht geglaubt, wie nichtig müßte die menschliche Entwickelung werden! Verdiente aber auch nur irgend einmal die geistige Hingebung an die Autorität Billigung, dann gewiß die gläubige Ehrfurcht vor der heiligen Schrift. Diese wurde überall von der großen kirchlichen Gemeinschaft, welche durch die Successionen der Bischöfe ihr Dasein auf die ersten apostolischen Empfänger der Erlösung Christi zurückleitete (¹), als ein stetsgehegtes, zuverlässiges, durch den göttlichen Geist eingegebenes Document der Heilslehre gepriesen. Gewiß, der Allwaltende hätte ihr nicht ein solches Ansehn zu Theil werden lassen, wenn es nicht sein Wille wäre, daß die Menschen, zu schwach, um die Wahrheit durch ihre Vernunft zu ergründen und der Norm heiliger Schriften bedürftig, ihn durch jene glauben und suchen sollten. „Denn — so fügt er, da er diesen Standpunkt seiner Entwickelung beschreibt, in seinen Confessionen hinzu — schon bezog ich, was mir in jenen Schriften Anstoß zu geben pflegte, auf die Erhabenheit der Sakramente, und deshalb erschien mir ihr Ansehn ehrfurchtgebietender und eines frommen Glaubens würdiger, weil sie von jedem gelesen werden könnten und die Herrlichkeit ihres Mysteriums für ein tieferes Verständniß bewahrten, durch die einfachsten Worte und den herablassendsten Ausdruck sich allen darbietend und das Nachsinnen derer anspannend, welche tieferen Gemüthes sind, so daß sie in ihren menschenfreundlichen Schooß Alle aufnähmen und durch die enge Mündung zwar nur Wenige zu Dir entsendeten, aber doch viel mehr, als wenn sie nicht durch ein so erhabenes

(¹) Dieser katholische Gesichtspunkt, der in de utilitate credendi c. 17 hervortritt, muß nach meiner Ansicht schon jetzt in dem Augustinus sich geltend gemacht haben.

Ansehn emporragten und nicht in den Schooß heiliger Herablassung die Menge schöpften." Diese Ansicht über das Vertrauen auf die heilige Schrift entwickelte sich bei dem Augustinus freilich nicht ohne innere Schwankungen; er habe es, sagt er, zu einer Zeit fester, zu einer anderen Zeit minder fest gehegt; aber unter diesem Wellenschlage steigender und sinkender Bewegungen, durch sein hülfesuchendes Gebet genährt, wurde es doch allmählig tiefer in sein Herz gebracht. „Ich dachte jenes, bemerkt er nach der angeführten Stelle der Confessionen, und Du warst bei mir, ich seufzte auf und Du hörtest mich, ich schwankte und Du leitetest mich, ich ging den breiten Weg der Welt und Du verließest mich nicht."

Durch das Zusammenwirken dieses materialen und formalen Princips bildete sich jetzt in ihm ein System, welches ganz den Charakter einer Uebergangsstufe zwischen seiner einstmaligen manichäischen Meinung und seiner späteren geläutert-kirchlichen Ueberzeugung darstellt, gleichsam die erste Erscheinungsform des edlen Diamanten in seiner noch undurchsichtigen Hülle, bevor die Schärfe der reingeistigen Anschauung von den materiellen Schlacken ihn befreit hatte. Die Grundpfeiler des manichäischen Systems, der Dualismus und die Emanationstheorie, waren für ihn jetzt völlig zusammengestürzt. Mit der letzteren hatte ihn im Grunde freilich schon die Dialektik des Nebridius unversöhnlich entzweit und seine darauf noch fortdauernde unentschiedene Haltung läßt sich nur aus seiner Rathlosigkeit, sich eine feste Ueberzeugung zu vermitteln, und einer begleitenden unklaren Vorstellung möglicher Auskunft zu Gunsten des Manichäismus ableiten. Seine dann auf akademischem Standpunkte gegen die auf Naturbildern ruhende Lehre der Manichäer sich ausbildende Dialektik hatte wohl ohne Zweifel den Läuterungsproceß nach manichäischer Meinung, die andere Seite des Emanationsprocesses, sehr bodenlos für ihn gemacht. Doch gegenwärtig wußte er sich im Besitze eines Argumentes, durch welches er die Lehre von der Vermischung der göttlichen Substanz mit

der Substanz des Bösen, von den Leiden, Gefahren und befreienden Kämpfen des göttlichen Wesens in der umfassenden bösen Natur kurz und schlagend beseitigen konnte (1). So gewiß jener Proceß der Substanz Gottes in der irdischen Natur nicht ohne Veränderung, Wandelbarkeit und Verletzbarkeit zu denken und so gewiß das Unveränderliche vor dem Veränderlichen, das Unwandelbare vor dem Wandelbaren, das Unverletzliche vor dem Verletzlichen erhaben war, so gewiß mußte die Theodicee der Manichäer verworfen werden. Aber auch der Dualismus ließ sich nicht vertheidigen. Wenn Augustinus in früherer Zeit gegen die Kirchenlehre Widerwillen empfunden hatte, weil sie das Wesen Gottes verendliche, so leuchtete es ihm jetzt ein, daß die manichäische Lehre, der Substanz des Guten eine Substanz des Bösen, dem Lichtreiche ein uranfängliches Reich der Finsterniß entgegensetzend, auf eine Weise, welche die Kirche verabscheue, die Absolutheit Gottes einschränke (2). Er fühlte sich jetzt gedrungen, Gott als den Schöpfer aller Dinge, nicht allein der Geisterwelt, sondern auch der körperlichen Welt zu denken (3), obwohl in diesem Gedanken deshalb für ihn eine eigenthümliche Schwierigkeit lag, weil er noch keiner reingeistigen Anschauung mächtig zu werden wußte, sondern noch immer eine materielle Vorstellung von Gott hegte. Wohl versuchte er es, wenn er gemäß der kirchlichen Verkündigung, daß Gott Geist sei, seinen Blick zu dem Urheber alles Lebens emporrichten wollte, durch den Begriff des Unwandelbaren, was in keiner materiellen Natur erfunden wurde, die körperlichen Bilder zurückzuwerfen, aber dieser Versuch, zu welchem er schon in seiner Schrift über das Schöne und Angemessene aufgestrebt

---

(1) Conf. lib. VII, c. 1—5.

(2) De moribus eccles. cath. c. 10: nam et credere, Deum loco aliquo quamvis infinito contineri, — nefas habetur. Ohne Zweifel hegte Augustinus schon jetzt diese Ueberzeugung.

(3) Conf. lib. VII, c. 3.

hatte, war auch noch jetzt von keinem Erfolg. Wie wenn man das leibliche Auge vor der Sinnenwelt verschließt und dennoch Kreise auf Kreise mit den Farben des Regenbogens in ihm aufquellen und sich ausdehnen, so war auch in der geistigen Anschauung des Augustinus in demselben Augenblicke, daß er sie frei zu machen wünschte, die gewohnte sinnliche Vorstellung wieder zugegen. Auch noch jetzt schien ihm der Boden des Seins zu entweichen, wenn er es der materiellen Beschaffenheit entäußern wollte.

Er beschreibt jenen innern Vorgang mit diesen Worten ([1]): „mit Einem Stoße versuchte ich, den umwirbelnden Schwarm der Unlauterkeit von dem Blicke meines Geistes zu vertreiben. Und wenn ich ihn kaum in einem Augenblicke zerstreut hatte, siehe, wiederum zusammengeschaart war er da und stürzte sich in meine Anschauung und umwirrte mich, so daß ich, wenn auch nicht in der Form des menschlichen Körpers, doch etwas Körperliches durch die Räume denken mußte, sei es die Welt durchfließend, oder außerhalb der Welt in Unermeßlichkeit ergossen, auch das Unzerstörbare und Unverletzliche und Unwandelbare, was ich dem Zerstörbaren und Verletzlichen und Wandelbaren voransetzte. Denn was ich solcher Räume beraubte, schien mir nichts zu sein, nämlich durchaus nichts, nicht einmal ein Leeres, wie wenn ein Körper von einem Orte entfernt würde und ein von jedem Körper, sowohl einem erdigen als einem feuchten, einem luftartigen oder einem ätherischen entäußerter Raum übrig bliebe, aber dennoch ein leerer Ort und gleichsam ein räumliches Nichts. Also wähnte ich, verdumpften Herzens und mir selbst nicht offenbar, daß Alles, was nicht räumlich sich ausbreite oder ergieße oder zusammengedrängt werde oder aufsteige oder irgend eine solche Beschaffenheit habe oder haben könne, durchaus nichts sei. Denn durch welche Formen mein Auge zu gehen pflegte, durch eben solche ging auch mein Herz.“

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 1.

Demnach entwarf er sich folgende Vorstellung von Gott ([1]): die ganze erschaffene Welt in ihren unermeßlichen Räumen ist Gottes voll und außer ihrem Umkreise umgiebt er sie in unendlichen Fernen, die unwandelbarste, geistigste Materialität, unendliche Persönlichkeit, in kein Bild aufzunehmen, aber das Urbild jeglicher Schönheit, welche aus dem Reflex der Sinnenwelt in dem Auge abglänzt, oder in dem Blick des Geistes wie eine himmlische Gestalt ruht. Gleichwie dem Sonnenstrahl der Luftkörper über der Erde keine Hemmung entgegensetzt, sondern jener ihn durchdringt, ihn nicht zertrennend oder durchschneidend, sondern ihn ganz erfüllend, so durchdringt auch Gott nicht allein Himmel und Luft und Meer, sondern auch die Erde, beides im Großen und in ihren kleinsten Bestandtheilen, mit seiner Gegenwart, durch sein verborgenes Walten innerlich und äußerlich Alles regierend, was er geschaffen hat.

Auf dieser Uebergangsstufe bildete sich Augustinus eine Christologie, welche aus der manichäischen Ansicht in die entgegengesetzte Abweichung von der Norm der Schrift und Kirche verfiel und mit seinem christlichen Gefühle zwar in einem merkwürdigen Zwiespalte war, aber doch durch die Entwickelung seines Denkens vorübergehend gefordert scheint ([2]). Von dem Doketismus gerieth er eine Zeitlang in den Ebionitismus. Hatte er vormals auf manichäischem Standpunkte das göttliche Wesen Christi anerkannt, aber das wahrhaft Menschliche in der Person des Erlösers nicht gewürdigt und deshalb wohl die für dieses zeugenden Stellen der heiligen Schrift willkürlich behandelt, so wagte er jetzt nicht, denselben etwas zu entziehn. Was die Schrift von Christo als von einem wirklichen Menschen berichtete, mußte Wahrheit sein, oder alle ihre Worte wurden dem

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 1.

([2]) Conf. lib. VII, c. 19. Obwohl Augustinus diese Christologie in einem späteren Zusammenhange erwähnt, so ist doch in Erwägung seiner Entwickelung gewiß anzunehmen, daß er sie sich schon früher gebildet habe.

Zweifel unterworfen und kein Heil war hinfort mehr aus ihr zu schöpfen. Mit der schriftgemäßen Voraussetzung des Reinmenschlichen in der Erscheinung des Erlösers konnte er aber die kirchlich ausgebildete Lehre von der Incarnation des göttlichen Wortes durchaus nicht zusammendenken, oder vielmehr die Bedeutung dieser Lehre blieb ihm verhüllt (¹), ohne Zweifel aus dem Grunde, weil seine Grundüberzeugung von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens entgegenstand. Er betrachtete also Christum als einen vor allen anderen Menschen an Weisheit unvergleichlich erhabenen, durch besonders innige Gemeinschaft mit Gott ausgezeichneten menschlichen Lehrer, dessen errettende Bestimmung für alle Völker durch seine wunderbare Geburt beurkundet, durch seine Wundermacht bestätigt (²), durch seine Auferstehung besiegelt sei, damit seine Lehre und das Beispiel seines Lebens, seine Ermahnung in Wort und That, das Zeitliche für das Ewige gering zu achten, durch das heilsame Mittel göttlicher Autorität den Gemüthern eingeprägt werde. — Augustinus mußte diese Abweichung von dem kirchlichen Dogma, da sie so wenig eine erschöpfende Bildung seines christlichen Gefühls war, sehr leicht aufgeben, so bald ihm der Unterschied seiner Ansicht und der Kirchenlehre klar dargestellt und zugleich bezeichnet war, daß die Lehre von dem Gottmenschen gegen die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens keinen Widerspruch enthalte. —

Während Augustinus auf diesem Wege, suchend, zweifelnd und findend, aber auch noch abirrend, sich doch dem Ziele, das er im Denken zu erringen hatte, mehr und mehr annäherte, kämpfte er nicht minder im Leben und zwischen beiderlei Bewegungen bestand die zusammengehörigste Wechselwirkung, wie sie denn auch aus Einer Wurzel entsprossen waren. Sein zunehmendes Vertrauen zur Wahrheit, seine sich befestigende Gottes-

---

(¹) Quid autem sacramenti haberet, Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram.

(²) Zu vergl. ist auch die Schrift de utilitate credendi.

idee, sein Berührtwerden von einer Welt lichter und reiner Gedanken war in allen Momenten eben so sehr das Aufschauern eines höheren Lebens voll Schmerz und Wonne, welches ihn, wenn es ihn nicht durchdrungen, sondern unter dem Entgegenwallen seiner irdischen Leidenschaften sich zurückgezogen hatte, nach vorübergewehtem Rausche wieder mit schwermüthigerem Verlangen auf die hohe, verheißungsreiche Region des Geistes hinweisen mußte.

Noch in seinem dreißigsten Jahre war Augustinus von den kühnfliegenden Träumen, denen er sich schon in seinem neunzehnten Jahre zu entreißen suchte, nicht freier geworden. Im Gegentheil gab seine Berufung nach Mailand, die angesehenen Verbindungen, welche er hier, wie z. B. mit dem Theodorus, geknüpft hatte, seinem Ehrgeize einen neuen Antrieb. Jetzt schien seine Hoffnung, daß er es seinem Geiste und seiner Bildung entsprechend noch zu einer hohen Stellung in der Welt bringen werde, sich in der That verwirklichen zu wollen und der Gedanke seiner zukünftigen, nicht mehr fernen Auszeichnung trieb wohl sein verstecktes Spiel, indem er das gebietende Ansehn dieses oder jenes berühmten Mannes sich vorstellte. So glaubte er, daß dem Ambrosius, weil demselben die ersten Männer im Staate so große Ehrenbezeugungen erwiesen, ein glückliches Loos gefallen sei, nur das Cölibat hielt er, wenn er sich in eine solche Stellung versetzen wollte, für eine schwer auszuführende Sache (¹). „Ich hatte aber, setzt er dieses erwähnend hinzu, weder erfahren noch konnte ich es vermuthen, worauf seine Hoffnung gerichtet sei und was für einen Kampf er gegen die Angriffe auf seine Hoheit zu bestehen habe, oder welchen Trost er in den Widerwärtigkeiten hege und welche Erquickung der verborgene Mund seines Herzens von Deinem Brode koste." — Ambrosius war nach dem Gesichtspunkte des irdischen Glückes keineswegs zu beneiden. Er war damals von den Gefahren umgeben, welche

(¹) Conf. lib. VI, c. 3.

Justina, uneingedenk der Dienste, denen er sich für ihren Sohn Valentinian durch seine zwiefache Verhandlung mit dem Maximus, zuerst als Friedensvermittler, darauf um Gratians Gebeine von dem Usurpator zurückzufordern, unterzogen hatte ([1]), in ihrem arianischen Eifer gegen ihn erregte. Die arianische Parthei hatte auf's Neue einen Bischof erhalten an einem zweiten Aurentius, der sich aber wegen des ersteren Mercurinus genannt haben sollte ([2]). In seiner ungebeugten Haltung hatte Ambrosius nun besonders eine Reihe von Gefahren zu bestehn, als Justina im Namen ihres Sohnes die Einräumung einer der Hauptkirchen, entweder der basilica Portiana außerhalb der Ringmauern, oder der noch größeren in der Stadt selbst gelegenen basilica nova für die Arianer forderte. Der Erzbischof verweigerte es, nicht minder gegen Maaßregeln der Gewalt als gegen Vorstellungen. Mailand gerieth in stürmische Bewegung. Der katholische Theil der Einwohner schaarte sich gleich einer beunruhigten Heerde um den Hirten, blieb Tag und Nacht in den Kirchen und um ihn versammelt. Zu den Ausdauerndsten und Glaubensmuthigsten gehörte damals auch Monnica ([3]). Soldaten wurden ausgeschickt, um die Ausführung des kaiserlichen Gebotes zu erzwingen; aber die Mehrzahl derselben war im Herzen mit der umlagerten Gemeinde verbündet, manche von ihnen gingen in die Kirche, mit dem Zurufe, daß sie nicht zum Kampfe, sondern zum Gebete kämen, und als endlich der Kaiser am Charfreitage den Gegenbefehl zum Rückzuge erließ, sah man die rauhen Krieger in das Heiligthum eilen und mit Küssen die Altäre bedecken ([4]). In jener Zeit der Bedrängnisse, als der Abend sorgenschwer auf die in den Kirchen wachende Gemeinde herabsank und der anbrechende Morgen mit

---

([1]) Ambrosii epist. lib. V, ep. 27 (Opp. tom. III, p. 105) u. lib. V, ep. 33 (Opp. tom. III, p. 129).

([2]) Ambrosii oratio in Auxentium (Opp. tom. III, p. 126).

([3]) Conf. lib. IX, c. 7. ([4]) Ambrosii epistt. lib. V, ep. 33.

neuen Gefahren drohte, geschah es zuerst, daß Ambrosius den Gesang jener Hymnen anordnete, die von der scheidenden Sonne zum Hinblicke auf ein nicht untergehendes Licht erheben und in dem wiederkehrenden Morgen das Symbol unvergänglicher Klarheit empfinden lassen (¹).

Augustinus suchte denn auch seine Aussichten auf äußeren Glanz möglichst zu verwirklichen (²). In den Vormittagsstunden widmete er sich mit Anstrengung den Uebungen der Schule, in den Nachmittagsstunden war er auf litterarische Arbeiten, ebenfalls zum Zweck seiner Profession, und auf Unterhaltung seiner vornehmen Gönnerschaften durch aufmerksame Besuche bedacht. Aber unter diesen Beschäftigungen, die ihn nur zur Zeit von dem innerlichen Ziele seines Geistes zerstreuen konnten, erwachte bei belebenden Anregungen das Verlangen nach demselben um so stärker, je mehr Erfahrungen er über das Unzuverlässige und Eitle eines von äußerlichen Hoffnungen getragenen Strebens machen mußte. Zuerst namentlich erfaßte ihn ein höherer Zug geistiger Bewegung, als er durch den Ambrosius sich den Blick in ein nichtgeglaubtes Verständniß der heiligen Schrift aufgeschlossen sah. In der schönen Aussicht weiter zu forschen, sollte er sich jetzt zur Aufgabe machen. Aber wenn diese Aufforderung in ihm ertönte, wußte sein entgegenstrebendes selbstisch-gesinntes Trachten auch wieder Gründe vorzubringen, sie zu beschwichtigen. Ja, wenn Ambrosius Muße gehabt hätte, sich mit ihm, wie er es wünschte, zu unterreden, auf alle seine Fragen einzugehn. Aber seine Bemühungen deshalb waren ja vergebens. Doch für sich allein konnte er Untersuchungen anstellen. Aber war es ihm denn in der That möglich, Zeit zum Lesen zu erübrigen? Woher sollte er auch sogleich sich Handschriften verschaffen? Sie zu kaufen, würde wohl für den Augenblick seine Mittel übersteigen und von wem sollte er sie borgen? Durch solche Scheingründe gelang es ihm, seine innere Unruhe auf eine Zeitlang zurückzudrängen.

¹) Conf. lib. IX, c. 7. (²) Conf. lib. VI, c. 11.

Aber mächtiger wurde sie wieder angeregt, als er in die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes eine richtigere Einsicht gewann. „Wahrlich, eine große Hoffnung ist aufgegangen! Und ich bedenke mich anzuklopfen, auf daß auch das Uebrige aufgethan werde? Die Zeit muß berechnet, die Stunden müssen, nachdem es das Heil der Seele erfordert, eingetheilt werden." Wenn er aber durch dergleichen Selbstermunterungen und Selbstanklagen den Entschluß, sein geistiges Bedürfniß gebührend zu beachten, erringen wollte, so wußte doch wieder die Gegenwirkung seiner ehrgeizigen Hoffnungen es ihm für jetzt als unmöglich darzustellen, so viel Zeit zum Durchforschen der heiligen Schrift und zum Erforschen der Wahrheit zu bestimmen.

Als er nun aber durch herbe Erfahrungen inne ward, wie täuschend die Vorspiegelungen glänzender Ernennungen seien und wie niederdrückende Opfer geistiger Freiheit und Wahrhaftigkeit das Anhangen an selbstsüchtigen Wünschen erfordern könne, als auch, da sein Gottesbewußtsein sich reiner gestaltete und das in der Kirche verkündigte Wort von dem göttlichen Gerichte und dem Leben nach dem Tode mit immer entschiednerem Glauben von ihm vernommen ward, der Gedanke der Ewigkeit mit erschütternder Mahnung über seinem Treiben schwebte; suchte er wohl oft sehnlichst anstrebend von allen Verhältnissen, Arbeiten und Plänen, so weit sie ihn an dem Erforschen der Wahrheit hinderten, sich frei zu machen. Die Betrachtung der Hoffnungen und Befürchtungen, die an die dunkle Grenze des irdischen Lebens geknüpft sind, beschäftigte ihn häufig im stillen Nachsinnen und war sein Gespräch mit seinen vertrautesten Freunden Alypius und Nebridius (¹). Es zeigt sich dabei sein Verlangen, der Ewigkeit seiner Persönlichkeit gewiß zu werden und seine unmittelbare Ueberzeugung, daß das seelige Leben nach dem Tode vor Allem ein Leben des Geistes sei, geeinigt mit der unstäten Dialektik einer noch unbefriedigten Erweisung. „Wenn ich nicht

(¹) Conf. lib. VI, c. 11 u. 16.

glaubte, sagte er zum Alypius und Nebridius, daß nach dem Tode noch ein Leben der Seele und ein verdienter Lohn übrig wäre, so würde ich dem Epikur den Preis zuerkennen." Aber er fragte dann auch: „angenommen, daß wir unsterblich seien und in beständigen Genüssen des Körpers ohne die Furcht des Verlustes leben könnten, warum wären wir nicht glücklich oder was bliebe uns noch zu suchen?" Doch gewiß, der so hoch bestätigte Glaube der Christenheit an die Zukunft jenseit des Todes konnte nicht täuschen. Gott hätte nicht so Vieles für die Menschen gewirkt, wenn zugleich mit dem leiblichen Tode auch das Dasein der Seele verzehrt würde. Wenn nun aber nicht mit dem letzten Athemzuge das Bewußtsein erlosch und in dem Leben nach dem Tode nicht eine Ergänzung des auf Erden Vernachlässigten, sondern eine gerechte Vergeltung des zeitlichen Thuns zu erwarten war, welches Jenseits hatte er sich zu versprechen, wenn er jetzt zur Rechenschaft gerufen werden sollte? da er den wiederholten Winken, ein im Dienst der Wahrheit geweihtes Leben zu beginnen, sich verschloß.

Wurden diese Stimmen des Gewissens in ihm mächtig, fiel auch zugleich seine vorwurfsvolle Erinnerung auf alle die verronnenen Jahre, seitdem er den ersten Entschluß gefaßt hatte, allein dem Dienst der Wahrheit leben zu wollen, dann stürmte wohl in ihm der Wunsch, sich von Allem befreit zu sehn, was seinen Geist niederbeugte und seinen Blick in die Zukunft verdunkelte. Und dennoch war er nicht stark genug, die tiefgefühlten Bande zu zersprengen. Wenn er fast schon den Höhepunkt der Entsagung erreicht zu haben schien, standen die zurückgedrängten Aussichten wieder in einschmeichelnder Lockung vor ihm. Sie waren doch auch schön, jetzt nach allen den Vorbereitungen vielleicht bald verwirklicht. An einflußreichen Gönnern fehlte es ja nicht. Nur noch kurze Zeit Alles daran gesetzt und ein Präsidat ([1]) könnte erreicht sein. Aber freilich, ward einmal

---

([1]) Conf. lib. VI, c. 11: et multum festinemus, vel praesidatus dari

der entscheidende Schritt gethan, so ließ er sich nicht zurücknehmen und eine Laufbahn in glänzenden Staatsämtern war unwiederbringlich abgeschnitten. Es fehlte doch auch nicht an Männern, welche in solchen Verhältnissen dem Dienste der Weisheit einen treuen Eifer gewidmet hatten. — Unter dergleichen Gegengedanken wurde sein aufstürmender Entschluß zu einem geistesgeweihten Leben wieder gehemmt. Er ging nach wie vor den gewohnten Weg seines Treibens, um noch bitterer dessen Täuschungen und Windungen zu erfahren und noch schmerzlicher sein wundes Gewissen zu empfinden.

Wie düster und zerrissen in jener Zeit sein Gemüth war, zeigte sich vornämlich bei Einer Veranlassung. Seine Stellung zu Mailand als Lehrer der Rhetorik brachte es mit sich, daß er sich auch den damals üblichen panegyrischen Reden unterziehn mußte. So hatte er den Feldherrn Bauto bei dessen Consulatsantritte im Jahre 385, aber auch den Kaiser Valentinian den Zweiten durch eine Ruhmrede (1) zu celebriren (2). Besonders wurden nun die Reden an die Imperatoren in einer so eigenthümlich gezierten Form und in so übertriebenen oratorischen Wendungen ausgeführt (3), daß für einen wahrheitsliebenden, einfachen Sinn der Gegensatz unvermeidlich war. Vollends ließ sich eine Lobrede auf einen noch unmündigen und thatenlosen Kaiser in der damals geforderten Form nicht ohne Verleugnung der Wahrheit zu Stande bringen (4). Daher auf der einen Seite sich viel von dieser Rede versprechend und sie so angenehm

---

potest. Ein Präsidat bedeutet eine Statthalterschaft über eine Provinz. Notitia dignitatum codicis Theodosiani; Walter, Gesch. des röm. Rechts, S. 383.

(1) Dergleichen Reden wurden laudes genannt.

(2) Contra litteras Petiliani lib. III, c. 25 vergl. mit der Chronologia codicis Theodosiani, p. CXX. — Conf. lib. VI, c. 6.

(3) Wie die gratiarum actio des Ausonius und die von Majus herausgegebenen Bruchstücke von Reden des Symmachus zeigen.

(4) Conf. lib. VI, c. 6.

als möglich zu entwerfen bemüht, auf der anderen Seite in den Entwickelungskämpfen seiner Liebe zur Wahrheit, erlitt Augustinus innere Pein, als er die Formen der Ausarbeitung in sich bewegte. In dieser Stimmung ging er eines Tages mit seinen Freunden, in welchen, am meisten im Alypius und Nebridius, die dunklen Wellen seiner Betrachtungen wiederhallten, durch eine mailändische Straße, als ein armer Bettler, der sich vielleicht eben von dem Erbettelten gesättigt und mit einem Trunke Weins gelabt hatte, fröhlich und scherzend am Wege war. Augustinus seufzte auf. So wenig bedurfte Genügsamkeit, um froh zu sein, und er schleppte aufreibende Gedanken, eitle, sorgenvolle Pläne unablässig mit sich fort, um — welchen höheren Genuß denn endlich zu gewinnen, als der Bettler dem baldigsten und sorglosen Erwerbe seiner Pfennige verdankte? Augustinus wandte sich an seine Freunde. Gleichsam mit bittrer Lust der Ironie die Bekümmerungen ihrer eitlen Wünsche aufreißend, verglich er seinen Zustand, ihren Zustand mit dem Zustande des Bettlers. Das Ziel der Bemühungen war ja bei beiden dasselbe: Befriedigung in einem vergänglichen Genusse. Würde etwa ein größeres Sicherheitsgefühl des Genusses für die langen Windelwege ruheloser Mühen im Vergleich zu jener schnellen Erreichung des Gewünschten entschädigen? Siehe, der Bettler in seiner ungetrübten Heiterkeit spottete des von ängstlicher Erwartung Umhergetriebenen. Oder war die Freude des Bettlers eine minder edle Form des Genusses? Möglich, daß sie aus einem Weinrausche aufgestiegen, so hatte doch auch die Freude, welche sich von dem Dunst des Ehrgeizes nährte, wahrlich nicht den Charakter einer edelsinnigen Befriedigung. Nur daß der Bettler den wüsten Traum seiner eingeschlürften Lust noch in derselben Nacht verwinden würde, während der wüste, unseelige Traum ungesättigten Ehrgeizes weder bei Tage noch bei Nacht rastete. Warum also nicht ein elendes Leben voll Furcht und Sorge gegen das Loos des Bettlers austauschen wollen? Etwa nicht wegen des Vorzuges der Kenntnisse, die im Sklavendienst der

Eitelkeit standen und mit denen schmeichlerisch-lügenhaft um die Gunst der Mächtigen gebuhlt ward, da doch der Bettler durch einen guten Wunsch sich sein Allmosen verdient hatte?

Solchen Inhaltes sprach er damals Vieles zu seinen Freunden und sie fühlten ihr Weh in dem seinen und ließen dennoch nicht ab von ihrem Wege, der ihnen Dornen und Täuschungen trug, so wie er nicht abließ von dem seinen. Er schöpfte so tief dessen Irrsale aus, daß es ihn zuletzt, wenn sich ein günstiger Wink zu vernehmen bot, sogar anwiderte aufzumerken, weil es doch wieder im Augenblick verflogen sein würde (1).

Die hemmende Ursache in dem Augustinus, sich von allen niederdrückenden Verhältnissen und Abmühungen loszureißen, um die kurze Frist des irdischen Tagewerks der treuen Beeiferung nach dem Gute zu widmen, in welchem seine unvergängliche Hoffnung ruhte, war die Ehrbegierde zwar großentheils, aber nicht ausschließlich. Es vereinigte sich mit ihr die Rücksicht auf seine Angehörigen, für welche er zu sorgen hatte (2), und hing wiederum zusammen mit seiner Meinung, daß er für das ehelose Leben durchaus nicht geeignet sei. Dieses sprach er auch oft dem Alypius aus, wenn Alypius es ihm vorstellte, daß ein Leben in ungestörter, durch gleichgesinnte Freunde geförderter Erforschung der Wahrheit mit der Ehe unverträglich sei und er berief sich dann auf manche Beispiele verheiratheter Männer, welche gleichwohl weder dem Eifer für Wissenschaft, noch dem Eifer für Frömmigkeit, noch der Freundschaft etwas vergeben hätten (3). Aber daran dachte er jetzt ernstlich, das unerlaubte, vorwurfsvolle Band in ein rechtmäßiges zu verwandeln.

Monnica wandte allen Einfluß mütterlicher Ueberredung an, um ein Vorhaben zu unterstützen, durch dessen Ausführung sie ihren sehnlichsten Wunsch, den Augustinus durch die Taufe in

(1) Conf. lib. VI, c. 6: et si quid adrisisset prosperum, taedebat adprehendere, quia paene, priusquam teneretur, avolabat.
(2) Contra Acad. lib. II, c. 2. (3) Conf. lib. VI, c. 12.

die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu sehn, unmittelbar vorbereitet glaubte (¹). Denn freilich, da sie wohl seine Selbstbeurtheilung in Betreff des ehelichen Lebens kannte und er in der unsittlichen Verbindung nicht zur Taufe zugelassen werden konnte (²), so mußte sich ihr sehnlichstes Verlangen jener Bedingung anschließen. Doch die Wahl der zukünftigen Lebensgefährtin war nicht leicht zu treffen. Es sollte zugleich auf ein angenehmes Aeußere, auf einen sittsamen und freundlichen Charakter, auf eine den Ansprüchen und der Stellung des Augustinus gemäße geistige Ausbildung, aber auch auf einiges Vermögen gesehen werden, damit die Sorgen der Haushaltung nicht vermehrt, sondern erleichtert würden (³). Die Mutter, so oft durch göttliche Verheißungen der endlichen Einverleibung ihres Sohnes in die Kirche getröstet, hoffte auf ihr Gebet auch über seine Ehe Offenbarungen zu empfangen. Täglich wandte sie sich daher sowohl aus eignem Antriebe, als auch auf die Bitte des Augustinus, der jetzt in ihre Visionen schon einen ganz anderen Glauben setzte als einst zu Thagaste, an Gott um Erleuchtung. Auch gingen manche Bilder an ihr vorüber, welche sie zwar stets dem Sohne mittheilte, aber selbst nicht mit Zutrauen betrachtete. Denn sie habe, versicherte sie, ein deutliches Gefühl darüber, ob ihr eine Vision durch göttliche Kundmachung zu Theil geworden, oder Traum ihrer Seele sei. Endlich schien doch ein Mädchen den Wünschen der beiden Suchenden zu entsprechen. Es wurde angehalten und auch die Zusage gegeben, aber wegen der zu großen Jugend der Verlobten mußte die Vermählung noch zwei Jahre verschoben werden.

Als Augustinus diese Angelegenheit betrieb, ergab sich natürlich der Wunsch, sein Verhältniß zu der Afrikanerin aufgelöst

---

(¹) Conf. lib. VI, c. 13.

(²) Worüber zu vergl. die Schrift des Augustinus de fide et operibus (Opp. tom. VI, p. 165—92).

(³) Soliloquiorum lib. I, c. 10 u. Conf. lib. VI, c. 11.

zu haben und sie wurde entlassen. Die arme Verstoßene, die auch ohne das Eheband dem Manne ihrer Wahl aufrichtige Liebe und Treue erhalten zu haben scheint und jetzt einsam in ihre Heimath zurückkehrte, gelobte scheidend, nimmer wieder einen anderen Mann zu erkennen. Ihren Sohn Adeodatus ließ sie bei seinem Vater zurück. — Augustinus aber fühlte erst nach der Trennung an seinem blutenden Herzen, wie tief bereits sein Dasein mit dem Dasein der Geschiedenen zusammengewachsen sei. Ein heftiger Schmerz kämpfte anfänglich in seiner Brust und blieb noch längere Zeit als ein dumpfes aber unheilvolleres Weh, nachdem die erste Schärfe sich abgestumpft hatte. Und dennoch — eine so traurige Herrschaft hatte die sinnliche Gewohnheit bereits über ihn gewonnen — weder die schmerzliche Erinnerung an die Verlassene, noch die Erwägung seiner vorbereiteten Ehe vermochten ihn vor einem nochmaligen Eingehen derselben unsittlichen Gemeinschaft zu bewahren. Aber tiefer als jemals muß ihn jetzt auch, was er noch bei späterem Rückblicke vom Standpunkte seines geläuterten Lebens so erschütternd nachempfand (¹), nach den Momenten des geistesfortreißenden Rausches das Gefühl des Geistesentwürdigenden und Geisteslähmenden seiner Lust niedergebeugt und in die Entwickelungspulse seines Strebens nach einem Leben, welches in dem unverletzlichen Lichtkreise geistigen Insichseins sich entfalte, ergreifendere Selbstanklage und größere Schwermuth der Sehnsucht gelegt haben.

Was nun unter den Freunden, welche alle von demselben Verlangen nach der Abstreifung drückender Verhältnisse und dem Leben wahrhafter, geistiger Befriedigung erfüllt waren, etwa

(¹) Solil. lib. I, c. 10: nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi. Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta feminea corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. — Etiam cum horrore et aspernatione talia recordor.

diesem oder jenem Einzelnen wegen beschränkter Mittel nicht wohl zu erreichen stand, mochte durch das Institut eines gemeinsamen Lebens seine Verwirklichung gewinnen. Dieser Gedanke kam denn auch in Anregung, von keinem der Gleichgesinnten, — es waren ihrer nämlich zehn an der Zahl, — mit größerer Begeisterung erfaßt, als vom Romanianus, der ja auch das unbeständige Element der äußeren Güter am meisten erproben mußte (¹). Als Augustinus ihm einmal seine inneren Bewegungen vertraute und die Ueberzeugung aussprach, daß einzig in einem Leben, welches um äußere Zwecke unbekümmert der Philosophie gewidmet sei, das wahre Glück gefunden werden könne, aber wegen der Sorge für seine Angehörigen sein umsonst gewünschtes Ziel, antwortete, von der hellen Aussicht eines Zusammenwirkens in geistiger Ruhe hingenommen, der edle, hochherzige Mann (²): „könnte ich nur einigermaßen von den Fesseln dieser unseeligen Streite loskommen, so würde ich, mein Vermögen mit dir theilend, auch deine Bande zerbrechen.“ Ein anderes Mal, als die Freunde insgesammt bei einander waren, die wirren und eitlen Mühen des menschlichen Lebens verwünschten und sich dem Gedanken überließen, wenn sie von dem Treiben der Menge entfernt in verbundner wissenschaftlicher Muße leben könnten, erhob sich ebenfalls Romanianus, er, der doch noch das bedeutendste Vermögen einzusetzen hatte, mit Feuereifer der Beredsamkeit. Seine Worte, in welchen er die Genossen zur Ausführung ihres Gedankens aufforderte, waren wie herabrollende Donner, die Gegenflüsterungen der gewohnten Begierden verstummen machend und die über diese plötzliche Begeisterung des sonst so Gebeugten erstaunten Hörer zu seiner Höhe emporraffend (³). Es wurde denn der Plan zur Organisirung des philosophischen Vereins entworfen. Das besondere Vermögen

---

(¹) Conf. lib. VI, c. 14. (²) Contra Acad. lib. II, c. 2.
(³) Ich habe keinen Zweifel, daß die betreffende Stelle in contra Acad. lib. II, c. 1 mit Conf. lib. VI, c. 14 combinirt werden müsse.

der einzelnen Theilnehmenden sollte aufhören und ein Gesammtvermögen der Gesellschaft gebildet werden, dessen Verwaltung so wie der ganzen Oekonomie immer zwei Mitglieder, den städtischen Duumvirn entsprechend, in jährlicher Umwechselung sich unterziehen sollten. Die übrigen wollten in ungestörter Ruhe dem *συμφιλοσοφεῖν* und *συνενθουσιάζειν* obliegen (¹). Schon begann das reizende Phantasiebild mit den Formen der Wirklichkeit zu locken, als eine bedenkliche Frage Alles zerstörte. Einige von den Freunden hatten Frauen und Augustinus dachte auf seine Verheirathung. Würden sich die Lebensgefährtinnen mit dem Plane einverstanden erklären, oder würde man sie füglich in den Organismus des Vereins aufnehmen können? An dieser Erwägung löste sich das Luftgebilde auf. Man seufzte, man klagte, und lenkte schweren Muthes die entflatternden Gedanken auf die alte Bahn des Lebens wieder zurück. — „Während so die Winde, — sagt Augustinus bei dem Rückblicke auf jene Bewegungen seines Innern, — hierhin und dorthin wehten und hierhin und dorthin mein Herz trieben, gingen die Zeiten vorüber und ich war lässig mich zum Herrn zu bekehren und verschob es von Tage zu Tage in Dir zu leben und verschob es nicht, täglich in mir selbst zu sterben. Das glückliche Leben lieb habend scheute ich es dort, wo seine Stätte war, und von ihm fliehend suchte ich es" (²).

Aber alle die Schmerzen, während damals Leben mit Leben

---

(¹) Die Tendenz dieses beabsichtigten Vereines ist von Schlosser (Universalhist. Uebersicht der Geschichte der alten Welt u. ihrer Cultur, Th. 3, Abth. 3, S. 341) unrichtig aufgefaßt worden, wenn er sagt: „sie wollen in Lust und Ueppigkeit ein gemeinsames Leben führen. — Dieser Plan, ein ausgelassenes und sittenloses Leben gesellschaftlich förmlich zu organisiren, scheiterte nur daran, daß die lockeren Genossinnen mit dieser Einrichtung nicht zufrieden waren." Auch abgesehen von der hier zu vergleichenden Stelle im Anfange des zweiten Buches gegen die Akademiker ergiebt es sich, wenn man den Confessionen aufmerksam nachforscht, daß der Zweck des Vereins ein edlerer sein sollte

(²) Conf. lib. VI, c. 11.

in ihm kämpfte und der Sirenengesang der Selbstsucht und Lust mit den heiligen Klängen geistiger Harmonie und den Donnern des göttlichen Gerichts sich in ihm mischte, wurden durch die Pein überwogen, als sich nach der Verwerfung des Dualismus die geistigen Gegensätze, welche ihn einst zu einer erschöpften Beute der Manichäer gemacht hatten, mit gedoppelter Schärfe wieder in ihm erneuten. Woher denn das Böse? Diese Frage wurde jetzt abermals das nächtlichste Problem seines Denkens ([1]). Er durchwanderte im Ueberblicke die Stufenleiter der Schöpfung, welche er sich auf allen Punkten, in allen Punkten von dem unermeßlich umgebenden göttlichen Wesen getragen dachte. Wohl sah er die mannigfachsten Sphären mehr und minder vollkommener Geschöpfe und über die vollkommensten erhaben das absolut vollkommene Wesen Gottes, aber auf allen den Stufen, die in niederer und höherer Entwickelung zu dem Schöpfer emporstrebten, war nicht der Boden des dunklen Geheimnisses zu ergründen. Denn sie alle, verschieden unter einander, konnten ja, von dem Allgütigen geordnet, nicht anders als jegliche gut sein in ihrer Art. Indessen mußte Augustinus doch auch, als er es so versuchte, aus dem Begriffe des kreatürlichen Seins, dessen Mannichfaltigkeit und Abstand von dem Absoluten den Urspung des Bösen zu entdecken, viel von der manichäischen Anschauung des Bösen überwunden haben, bei seiner schon gewonnenen, sich fortan aber noch entwickelnden Ueberzeugung, daß die verschiedenen Lebensformen des Geschaffenen, um richtig gewürdigt zu werden, an ihren eignen Ideen zu messen und nach ihrem Zusammenhange in dem Organismus des Universums zu betrachten, nicht rücksichtslos aus dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes abzuschätzen seien ([2]). Seine Frage nach

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 5. u. 7.

([2]) Es erhellt aus der genauen Erwägung des vorhergehenden Citates, daß der Gedanke, welcher in Conf. lib. VII, c. 13 von Augustinus hervorgehoben wird, schon an dieser Stelle berücksichtigt werden müsse.

dem Ursprunge des Bösen zog sich aus dem Bereiche der Natur auf das Gebiet des Geistes, auf den bewußten Gegensatz zum göttlichen Gesetze zurück.

Woher dieses finstre Räthsel einer Macht, welche das Gewissen mit tausend Schrecken umlagerte und verabscheut dasselbe dennoch mit sich fortriß, auch in einen Abgrund physischer Leiden? Er wollte es überdenken, ob er nicht bei der Antwort, welche die Kirche darbot, sich beruhigen könnte. In der kreatürlichen Willensfreiheit sollte die Möglichkeit der Sünde gegeben und durch die freie Bestimmung zum Abfalle vollzogen sein. Augustinus forschte in seinem Innern. Seines Willens war er sich nicht minder bewußt als seines Lebens. Freilich durfte er jetzt — wie tief hatte er dieses nicht empfunden! — seinem Willen nicht das Vermögen freier Bestimmung zum Guten zusprechen, aber darin erkannte er die gerechte, leidenverhängende Ahndung seines Ungehorsams gegen Gott und so schien denn ja gleichwohl der Annahme nichts entgegenzustehen, daß er aus freier Wahl von dem göttlichen Gebote sich abgewandt und die Sünde in sich verursacht habe. Wenn er sich aber durch diese Betrachtung zu beruhigen anfing, so durchzuckte ihn wiederum der Gedanke: muß nicht dein Gott, der Allgütige, auch dich gut geschaffen haben in deiner Art? Wie also auch nicht mit einem guten Willen, der hingebenden Liebe an den Willen des guten, Alles tragenden und erfüllenden Schöpfers? Denn es ist doch kein guter, sondern ein schon mit dem Principe des Bösen behafteter Wille, der sich von Gott, auf dessen beseeligende Gemeinschaft ihn Alles hinweist, aus freiem Antriebe entfremden wird. Und für die Anlage zum Bösen war die Form des Willens nothwendig, damit sich die Strafgerechtigkeit Gottes offenbaren könnte? Oder liegt die Quelle der Sünde über das Dasein des einzelnen Menschen hinaus, ist sie, wie ebenfalls gemäß der Schrift von der Kirche überliefert wird, im Anfange des Menschengeschlechts durch die Verlockung eines gefallenen Engels geöffnet worden, woher dann in diesem

ein solcher Wille, um sich in Selbstbestimmung gegen seinen Gott zu empören? Hat doch nicht zuletzt Gott den Keim des Bösen in die Schöpfung gelegt? (¹).

Wenn er durch diese Gedanken sich in unsäglichen Zwiespalt geworfen sah: — Gott der vollkommen Gute und dennoch der Urheber der Sünde und die Sünde von Gott verursacht und dennoch gestraft, — so ward er, um sich von der Qual der tiefsten geistigen Entzweiung zu befreien, wohl dazu versucht, den Gedanken des Bösen überhaupt als einen schweren Traum von sich zu scheuchen, oder sich nochmals nach der Aushülfe des Dualismus umzublicken. War nicht etwa das Böse lediglich eine leere Vorstellung und nur zu negiren, damit der finstre Schatten von der Gottesidee und von der Welt gelichtet würde? Aber wie könnte etwas ganz Unwirkliches mit so unabweisbaren Schrecken des Gewissens auftreten? Wahrlich, diese wären dann das Böse, und zwar desto mehr, je weniger sie von etwas Wirklichem ausgingen. Oder hat es wirklich eine verderbenschwangere Materie gegeben, welche von Gott zur Trägerin seines Wirkens in der Welt gemacht ist? Entspringen aus ihr die von der veredelnden Entwickelung Gottes noch ungeläutert gelassenen Uebel? Aber ist nicht Gott der Allmächtige? Wie hatte er denn nur die Kraft, bis auf einen gewissen Grad den bösen Grundstoff zu bewältigen und vermochte nicht, ihn ganz ins Bessere zu wandeln? Oder konnte er, anstatt ein mangelhaftes Werk aus ihm zu gestalten, ihn nicht vielmehr vernichten, so daß er selber, das wahre und höchste und unendliche Gut, allein Alles gewesen wäre? Wenn es aber gut war, daß auch in materiellem Boden eine Lebensentwickelung wurzelte, warum schuf nicht Gott nach der Vernichtung der alten bösen Materie eine neue makellose, um eine übelsfreie Welt auf ihr zu begründen? oder warum endlich ließ er die dämonische Materie so lange Zeiten in ihrem Naturzustande, ohne seine schaffende Liebe an ihr zu bethätigen?

(¹) Conf. lib. VII, c. 5.

Durch solche Erwägungen wurde er von den gewagtesten Versuchen, sich des quälendsten Zwiespaltes zu entledigen, wieder mitten in denselben zurückgeworfen. Seine geistigen Wehen waren um so schwerer, je tiefer sie in ihm verschlossen blieben. Zwar sprach er zu seinen vertrautesten Freunden auch von diesen Kämpfen, aber wie wenig erreichten seine Worte was er empfand! Den vollen Aufruhr seines Herzens, den weder Zeiten noch Worte erschöpften, vermochte er ihnen nicht mitzutheilen und hätte er vielleicht auch nicht gewagt ihnen mitzutheilen. In stiller Einsamkeit rang er um die Auflösung des großen Räthsels. Indessen hatte er doch jetzt einige Ueberzeugungen gewonnen, zu welchen er sich flüchten, von welchen er Beruhigung und Muth zu erneutem Kampfe entnehmen konnte: erstens die Ueberzeugung, daß, welche Widersprüche auch auftauchten, die absolute Idee Gottes der unerschütterliche Grundpfeiler seines Forschens bleiben müsse (¹). Durch diese Ueberzeugung wurde er gegen die Anwandelungen des Dualismus geschützt und der Stimme seines Schuldgefühls, daß die Sünde durch Selbstthat des Menschen hervorgerufen sei, gewiß gemacht, obgleich er es sich nicht vorzustellen wußte, wie jenes geschehen sei. Dann aber kannte er ja auch den Weg, auf welchem er Leben und Licht bis zur Vollendung des ewigen Lebens zu suchen hätte, Christum den Erlöser, wie derselbe in den heiligen Schriften, die durch die Autorität der katholischen Kirche unwidersprechlich beglaubigt worden, verkündigt werde. Hier ward er von seinen speculativen Fragen, denen er keine Vermittlung wußte, in ein festes Gebiet des Glaubens und des Lebens zurückgeführt, auf welchem er je mehr heimisch werdend auch zunehmende Klarheit seines Denkens empfangen mußte. — Und endlich wurde unter jenem geistigen Ringen, welches er keinem seiner Freunde anvertrauen und für

(¹) Conf. lib. VII, c. 3 u. 4, womit auch zu vergl. aus de libero arbitrio lib. I, c. 2 die Worte: optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium.

welches er von niemandem derselben Linderung hoffen konnte, die rechte, demüthige Stimme hülfesuchenden Flehens zu dem erweckt, vor welchem seine Kämpfe offenbar waren und der durch die Offenbarung seiner selbst allen Aufruhr in Frieden verwandeln konnte. Unter der tentatio, welche ihn lehrte, daß der Mensch für sich allein wie ein schwankendes Rohr sei, unter der meditatio, welche ihm zeigte, in welches Dunkel sich die menschliche Forschung verliere, wenn sie nicht von Gott erleuchtet werde, lernte er die oratio (¹). Seine früheren Gebete waren doch nur eine Vorschule der Bitten und Thränen, in denen er jetzt zur Gemeinschaft Gottes im Denken und im Leben emporstrebte.

Aus diesem gesammten Zustande des Augustinus ergiebt sich das Verständniß der nun zu beschreibenden mächtigen Anregung, welche in seinem Uebergange zur Kirche eine der bedeutendsten Stufen bildet.

---

# Neuntes Capitel.

## Einwirkung der platonischen Philosophie auf Augustinus, sein Leben in Mailand seit der Anregung durch den Platonismus bis nach seiner Bekehrung.

Unter den Philosophieen des Alterthums hat keine andere einen so bedeutenden Einfluß auf die Kirche in den ersten Perioden ihrer Entwickelung geäußert, als die platonische Philosophie. Man fand in ihr in philosophischer Form vorgebildet, was man im Christenthum als religiöse Offenbarung empfangen hatte, oder erblickte im Christenthume dieselben für Alle aufgeschlossenen Ideen, welche sonst nur vor dem Weisen aus tiefer Betrachtung aufsteigen könnten. In der platonischen Lehre von der Sinnenwelt

---

(¹) Conf. lib. VII, c. 7.

und der Ideenwelt, deren erstere das anstrebende Abbild der ewigen letztern, gegenüber dem Sein derselben das entsprechende Werden, deren letztere aber, in dem Geiste bestehend, der gleichwesentliche Ausdruck von der unendlichen Fülle des unaussprechlich erhabenen Wesens Gottes sei, glaubte man die Lehre von dem Verhältnisse des Schöpfers zur Schöpfung und das Mysterium der christlichen Theologie, die Trinität, philosophisch aufgefaßt; in den von frommem Gefühl umwehten platonischen Darstellungen, daß die menschliche Seele, ursprünglich einer höheren Welt angehörig, durch Abfall von ihrer wahren Bestimmung ihr gegenwärtiges dunkles und leidensvolles Dasein sich verdient habe, aber durch den Sehnsuchtszug nach der Heimath die Züge ihres früheren Lebens wieder hell machen und in dem Anhangen an dem einigen, höchsten Gute des Geistes sich das ewige Leben bereiten solle, empfand man den Anhauch der christlichen Lehren von des Menschen Schuld und Strafe und von der erlösenden göttlichen Liebe, welche das gottverwandte Leben zur beseeligenden Gemeinschaft mit seinem Urquell zurückführe; in der platonischen Verheißung, daß dem von der Sinnlichkeit sich Befreienden die Welt des Geistes sich enthüllen werde, war ein Zusammenklang mit der Verheißung des Evangeliums, daß aus dem Hineinleben in die Wahrheit die Erkenntniß der Wahrheit und die Freiheit in der Wahrheit hervorgehe.

Eben so wenig, als Augustinus vor dem hinnehmenden Einflusse, welchen die akademische Philosophie auf ihn ausübte, mit dieser unbekannt gewesen sein kann, ist er es gewiß auch schon vorher mit der platonischen Philosophie gewesen, aber die allgemeinen Linien derselben hatten wohl keinen nachhaltigeren Eindruck in seinem Geiste zurückgelassen und ihre mächtige Einwirkung empfing er, — zu einer Zeit, da freilich seine Entwickelung auch am meisten auf sie vorbereitet war, — durch unmittelbares Studium platonischer Schriften. Nämlich etwas länger als anderthalb Jahre mochte Augustinus in seinen inneren Kämpfen zu Mailand verlebt haben, als er, etwa gegen den Anfang des

Jahres 386 (¹), durch einen Bekannten, einen enthusiastischen und auf sein philosophisches Wissen ungemein eingebildeten Verehrer des Platonismus, mehrere platonische Bücher erhielt, welche jener Rhetor Victorinus, der unter den Regierungen des Constantius und Julian zu Rom gefeiert ward, ins Lateinische übersetzt hatte (²). Er las sie durch und sie entzündeten in ihm, wie er sagt, ein unglaubliches Feuer (³). Denn sie richteten seinen Blick in ihn selbst. Hier entdeckte er jetzt die Ruhe seines Geistes, nach welcher er umsonst in endlosen Räumen gesucht hatte. Ueber dem physischen Lebensprincipe, der empfindenden Seele, erblickte er jetzt die Lebensstufe des selbstbewußten, erforschenden und beurtheilenden Geistes, die höhere Form für physische Empfindung, auch nicht als der lichteste Aethershauch vorzustellen, sondern von jedem körperlichen Wesen unterschieden, wie aber die höhere Beziehung und Erfüllung der bewußtlosen Natur, so wiederum bezogen auf seine höhere Erfüllung, auf das ewigvollendete göttliche Wesen, was von dem in sich selbst zurückge-

---

(¹) Diese Zeitbestimmung ist nach den Entwickelungen berechnet, welche Augustinus seit seiner näheren Bekanntschaft mit der platonischen Philosophie bis zu seiner Bekehrung noch durchlebte.

(²) Fabius Marius Victorinus, von Geburt ein Afrikaner. Ueber ihn ist zu vergl. Fabricii bibliotheca latina, Vol. III, p. 421 et seqq. Bei den mangelhaften Nachrichten von den Schriften des Victorinus lassen sich die platonischen Bücher, aus denen Augustinus seine erste Begeisterung für die platonische Philosophie schöpfte, nicht genauer bestimmen. In den Confessionen nennt er diese Bücher quosdam libros Platonicorum, sagt aber in de beata vita §. 4: lectis autem Platonis paucissimis libris — sic exarsi etc. Aus dem Abschnitte der Confessionen, in welchem er seine Erweckung durch den Platonismus beschreibt, und aus seinen ersten Schriften nach seiner Bekehrung ergiebt es sich mit aller Wahrscheinlichkeit, daß er sowohl einige Schriften des Plato als auch der Neuplatoniker, vermuthlich des Plotinus, kennen lernte. Zu vergl. die Worte des Nebridius (ep. 6 — Opp. tom. II, p. 7 —): illae (epistolae tuae) mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt, und der Anfang von lib. I, c. 4 der Soliloquien: si ea, quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus, vera sunt etc.

(³) Contra Acad. lib. II, c. 2, §. 5.

kehrten menschlichen Geiste als die innere, alles Leben spendende Sonne geschaut würde, durch deren erleuchtende Ideen demselben ein von der Sinnenwelt entferntes Heiligthum der Wahrheit verliehen, aber auch sogar aus dem schwankenden Spiegel der Sinnenwelt die ewigen Gedanken Gottes zu entnehmen gegeben wäre (1).

Durch solche Lichtblicke wurde Augustinus gegen seine früheren Zweifel in dem Vertrauen bestätigt, daß ein ernstes Suchen nach Erkenntniß nicht umsonst sein werde (2). Diese Ueberzeugung, in dem letzten Jahre allmählig aus seinem wiederkehrenden religiösen Glauben gereift, empfing er jetzt als geistige Thatsache. Auch in den platonischen Schriften konnte er wie bei den Akademikern die Polemik gegen eine Denkweise finden, welche ungeistig aus Sinneneindrücken Wissenschaft construiren wollte, aber die auflösende Dialektik erschien in jenen als Vorbereitung, um der Entwickelung der Wahrheit aus dem Geiste den Weg zu bahnen. Und indem er diesem Wege sich zuwendete, glaubte er auch den verborgenen Zweck der akademischen Philosophie zu erfüllen. Er schloß sich nämlich jetzt der von Alters her geäußerten Meinung an, daß die Stifter der neueren Akademie, als sie durch den Stoicismus ein unphilosophisches Denken äußerlicher Reflexionen sich verbreiten gesehen, mit ihrer absoluten Skepsis die echte Speculation der platonischen Lehre zur Zeit hätten verhüllen und dem wiedererwachenden Triebe nach geistiger Erkenntniß vorbehalten wollen (3).

Gab auf diese Weise die platonische Philosophie seiner Befreiung vom akademischen Standpunkte den völligsten Abschluß, so ebenfalls seinem Gegensatze zum Manichäismus. Er hatte

---

(1) Conf. lib. VII, c. 10—18.

(2) Zu vergl. z. B. die Zuschriften der Bücher contra Academicos u. de beata vita.

(3) Diese Ansicht ist von Augustinus in dem Briefe an den Hermogenianus (Opp. tom. I, p. 1) und in Cap. 17 u. 18 des dritten Buches gegen die Akademiker ausgesprochen.

nun durch sein in sich selbst gesammeltes Denken erreicht, was er in früherer Zeit umsonst erstrebte, die Anschauung einer reingeistigen Substanz und in jenem früheren Unvermögen erkannte er jetzt die Quelle aller seiner Irrthümer ([1]). Auch die lichteste Materialität erschien ihm jetzt in tiefer Unterordnung unter der Einheit des unkörperlichen Wesens, dessen Princip er bebenden Aufblickes in geistiger Unendlichkeit in sich schaute. Man muß die zeitherige Entwickelung des Augustinus, sein langjähriges Denken in körperlichen Vorstellungen, seine vielen und tiefen Erfahrungen von der Unzulänglichkeit derselben, seine Sehnsucht nach der in unendlichen Räumen umsonst gesuchten Gotteserkenntniß gegenwärtig haben, um die Wonneschauer nachzuempfinden, unter denen er Gottes geistige Allgegenwart und die ewige in den eignen Geist einstrahlende Ideenwelt zuerst zu betrachten wagte, und um seine Beschreibung zu verstehen, wie er sich stufenweise zu dem Gedanken Gottes zu erheben strebte. „Von den Körpern, sagt er, stieg ich auf zu der Seele, die in den Körpern empfindet und von dieser zu ihrer inneren Kraft, welcher die Sinne des Körpers von der Außenwelt Botschaft bringen und von dort wiederum zu der beurtheilenden Potenz, welche die Sinneneindrücke zur Prüfung empfängt. Diese aber, sich ebenfalls in mir wandelbar sehend, erhob sich zu ihrer Erkenntniß, das Denken seiner gewohnten Weise entreißend und sich von dem widersprechenden Schwarme der Bilder freimachend, um das Licht zu finden, von welchem sie erleuchtet würde, da sie ohne allen Zweifel bezeugte, daß das Unwandelbare dem Wandelbaren vorzuziehen sei, um zu erforschen, woher sie eben das Unwandelbare kenne, was sie, ohne es irgendwie zu kennen, nimmermehr so zuversichtlich dem Wandelbaren voransetzen würde. Und so gelangte sie zu dem, was im Momente des

---

([1]) Conf. lib. V, c. 10: quoniam — cogitare nisi moles corporum non noveram, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.

zitternden Aufblickes geschaut wird. Da erkannte ich Dein unsichtbares Wesen, das aus dem Geschaffenen im Geiste wahrgenommen wird. Doch ich vermochte den Blick nicht festzuhalten und in meiner Schwachheit zurückgeworfen und meinen gewohnten Vorstellungen wiedergegeben nahm ich nichts mit mir heim als die liebende Erinnerung, die gleichsam nach dem Dufte dessen zurückverlangte, was ich zu genießen noch nicht vermochte" (¹).

Indem aber Augustinus durch die wiederholte Anwendung des γνῶθι σεαυτόν sich tiefer in die Grundideen des Platonismus hineinlebte und mehr und mehr im Geiste und in der Wahrheit den Gott schaute, der Allem Leben und Odem gegeben habe, aus dessen ewigem Sein alles gewordene Sein, je nachdem Er es verliehen, die Kraft seines Bestehens nehme, und dessen Herrlichkeit in der Offenbarung des Weltalls abglänze, fand er auch endlich die beruhigende Lösung des Räthsels, das so lange Zeit solche Zerrissenheit in sein Denken gebracht hatte. Er wurde noch in der Betrachtung gefördert, deren stärkenden Einfluß er schon früher bezeichnet, daß man nicht, weil man eine höhere Lebensform zu denken vermöge, deshalb die niedrigere, welche man wahrnehme, verwerfen dürfe, sondern daß man jede Form des Lebens nach ihrem eignen Begriffe in ihrem Verhältnisse zur Harmonie des Universums schätzen und den Reichthum des göttlichen Lebens an der Mannichfaltigkeit seiner Offenbarungen preisen müsse. „In den Theilen Deiner Creatur, — bekennt er in seinen Confessionen, — wird Etliches für böse gehalten, weil es mit Etlichem nicht zusammenstimmt, aber es stimmt mit Anderem zusammen und ist gut für dasselbe und in sich selbst gut. Und alles dieses, was nicht mit einander übereinstimmt, stimmt überein mit dem unteren Theile der Dinge, welche wir Erde nennen und welche ihr entsprechend ihren wolkigen und stürmischen Himmel hat. Und fern sei es, daß ich spräche: das müßte nicht sein! Denn zwar wenn ich es allein

(¹) Conf. lib. VII, c. 17.

sähe, würde ich nach dem Besseren begehren, aber auch schon für jenes allein müßte ich Dich loben, weil Dein Lob verkündigen die Drachen von der Erde und alle Tiefen, Feuer und Hagel und Schnee und Eis und die Stürme der Wetter, welche Dein Wort ausrichten, Berge und alle Hügel, fruchttragende Bäume und alle Cedern, Raubthiere und alle anderen Thiere, Gewürm und gefittigte Vögel; die Könige der Erde und alle Völker, die Fürsten und alle Richter der Erde, Jünglinge und Jungfrauen, Alte und Junge loben Deinen Namen. Da sie aber auch von den Himmeln Dich loben, mögen Dich loben, o unser Gott, in der Höhe alle Deine Engel, alle Deine Kräfte, Sonne und Mond, alle Sterne und das Licht, die Himmel der Himmel und die Wasser, welche über den Himmeln sind, mögen loben Deinen Namen! Schon begehrte ich nicht mehr das Bessere, weil ich das Alles dachte, und zwar das Erhabnere besser als das Niedrigere, aber doch Alles besser als das Erhabnere allein nach gesunderem Urtheil erachtete" ([1]).

Augustinus beherzigte es bei diesen Betrachtungen, daß das ewige, absolute, seinem Wesen nach wandellose Sein, das unbedingte Gute Gott allein sei, in welchem alles andere Sein bedingt wäre, nicht durch räumliche Begrenzung, sondern je nach dem Maaß des Lebens aus der Spende des Allwaltenden. Dieses Verhältniß gab nicht nur Aufschluß über die Vergänglichkeit des natürlichen Daseins, sondern erwies auch in Betreff der selbstbewußten Wesen die von deren Begriffe unzertrennliche Möglichkeit, sich nach eigner Bestimmung von Gott zu entfernen und demnach das verliehene Sein zu verringern, anstatt es aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer zu nähren und dadurch über die Möglichkeit des Abfalles zu erheben. Tiefer lasse sich, erkannte jetzt Augustinus, der Ursprung des Bösen nicht ergründen. Da der Begriff des Bösen von der Selbstbestimmung zur Abwendung von dem Guten unzertrennlich oder mit derselben identisch

([1]) Conf. lib. VII, c. 13.

sei, so hätte weiteres Fragen den Sinn, die Ursache der Ursache wissen zu wollen ([1]). Genug, daß in dem Begriffe des bedingten und wandelbaren Geistes die Möglichkeit der Sünde aufgezeigt wurde, wiederum aber die Sphäre des sich selbst zum Abfalle bestimmenden Geistes als etwas Gutes und in der Ordnung des Universums zur Gesammtoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit und Güte nothwendig erschien. Wie unerwogen es war, gegen den Schöpfer über einen Geist und Willen zu hadern, welcher sich in Sünde begeben hatte, erhellte daraus, daß man in der Sünde das Verderben der Natur beklagte, demnach diese selbst als ein Gutes voraussetzte, wie also auch nicht von dem Gotte zu schaffen, dessen Liebe nur durch die Offenbarung alles Guten erfüllt ward! ([2]).

Diese Gedanken erhielten den völligsten Gegensatz gegen die manichäische Auffassung des Bösen. Ebenfalls nach der Anleitung des Platonismus betrachtete Augustinus jetzt das Böse nicht als eine dem Guten entgegengesetzte Substanz, sondern als den Gegensatz gegen die Substanz, als das Nichtsein gegenüber dem Sein, und auch aus dieser Bestimmung entnahm er einen Grund, um die Beunruhigungen über die Unbegreiflichkeit des Bösen niederzuschlagen, denn nur das Seiende könne erkannt werden ([3]). Das Böse war ihm jetzt durchaus kein absoluter,

---

([1]) De lib. arbitrio lib. III, c. 17: quoniam voluntas est caussa peccati, tu autem caussam ipsius voluntatis inquiris, — quis erit quaerendi modus, quis finis percunctandi ac disserendi, cum te ultra radicem quaerere nihil oporteat? Man darf um so weniger Bedenken tragen, diese Stelle hier anzuziehn, weil Augustinus in lib. I, c. 2 seines Werkes de libero arbitrio bemerkt, daß er in den folgenden Untersuchungen auf die Zeit seines Freiwerdens von der Beängstigung über den Ursprung des Bösen zurückblicke.

([2]) Conf. lib. VII, c. 12 — 17. De libero arbitrio lib. III, c. 5 et seqq.

([3]) De lib. arbitrio lib. II, c. 20: unde igitur erit (aversio voluntatis a Deo)? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest, quod nihil est.

ſondern ein relativer Begriff, nur vorhanden in Hinſicht der Einzelnweſen, deren Natur von demſelben ergriffen worden und auch in ihnen, wie die Krankheit an dem Organismus, an dem Boden des Seienden haftend. Das Univerſum blieb ungeachtet des kreatürlichen Abfalles die allſtimmig harmoniſche Verkündigung von Gottes Weisheit, Heiligkeit und Macht, indem die That der ſündlichen Willkür ſowohl dem eignen Vergehen als auch der Entwickelung des Ganzen entſprechend geordnet ward. Wenn Auguſtinus vor Zeiten wohl mit düſterem Gefühle dem Strome des Verderbens, der aller Orten zerſtörend in die göttliche Entwickelung eingedrungen ſei, nachgeforſcht hatte, ſo verſenkte er ſich jetzt bei dem Hinblicke auf die Wirkungen der Sünde in die bewundernde Betrachtung der allmächtigen Weisheit, welche auch durch die Sünde ſich verherrlicht und dieſelbe ewig überwunden habe. Nichts werde man, erkannte er, an Gottes Offenbarung zu tadeln finden, wenn man die Stufen unterſcheide, im Raum und in der Zeit, im Begriff und im Verdienſt, es im hingebenden Geiſtesanſchauen von dem Einigen und Ewigen lernend, der durch ſein ſchaffendes Wort Räume und Zeiten in's Daſein gerufen habe und die Alles umfaſſende Idee ſo wie die Alles tragende Gerechtigkeit ſei.

So hatte denn Auguſtinus vermittelſt der platoniſchen Philoſophie Ueberzeugungen gewonnen, welche in ihm ſchwere geiſtige Kämpfe zum letzten Abſchluſſe brachten und ihm eine helle Ausſicht auf das Reich der Wahrheit eröffneten. Lebhaft durchdrang ihn auch das Selbſtgefühl innerlich empfangener Kräftigung. Seine Thränen floſſen nicht mehr wie ſonſt, das Bewußtſein, jetzt den verborgnen Quell der Wiſſenſchaft entdeckt zu haben, bewegte ſtolz ſeinen mächtigen Geiſt und gab auch ſeinen Worten das Gepräge des Wiſſenshochmuthes ([1]). Sogar auf die heilige Schrift und die Kirche, welche doch ſo viel für ſeinen gegenwärtigen Standpunkt gewirkt und ihm den erfolg-

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 20.

reichen Weg des Glaubens gezeigt hatten, blickte er, nun ihm der Weg des Wissens aufgethan war, nur wie ein vorüberziehender Wanderer hin (1). Aber er sollte es bald erfahren, daß er nicht auf dem Wege der Philosophie, sondern allein auf dem Wege der Kirche das Ziel seines Strebens erreichen könne.

Nicht die abstracte Erkenntniß der Wahrheit, sondern das Leben in der Wahrheit sei der geistige Friede des Menschen und die Erkenntniß der Wahrheit könne nur auf dem Grunde des in der Wahrheit sich reinigenden Lebens erwachsen, — diese Einsicht sollte er bald aus neuen Schmerzen seines Gemüthes schöpfen. Auch der Platonismus predigte ja mit tiefem Ernst die Lehre, daß es nicht anders möglich sei, in der Welt des Geistes heimisch zu werden, als wenn man sich von den Einflüssen der Sinnlichkeit freigemacht und den Aufblick klar und still zu den ewigen Ideen erhoben habe. Daß es auf andere Weise nicht geschehen könne, daß Gott nicht einem Gemüthe sich mittheilen werde, das mit seinen Sorgen und Leidenschaften und Lüsten das Geschenk der Weisheit von ihm hinnehmen wolle, daß noch eine tiefe Kluft zwischen seinem mit Zittern suchenden und schauenden und wieder sich senkenden Blicke und der hehren Geistessonne befestigt sei, hatte Augustinus bald inzwischen seiner philosophischen Befriedigung empfunden. Und hierbei fühlte er seine Schwäche, diese Kluft zu überwinden fühlte er weder Kraft in sich selber, noch gewährten sie ihm jene Bücher, welche ihm das Ziel seines geistigen Pilgerweges so einladend darstellten (2). Denn die Stimmung seines anfänglichen Entzückens, in welchem er sich durch die Philosophie über alle Versuchungen der Sinnlichkeit erhoben schien, ging nur zu schnell, ähnlich wie einst seine Erweckung durch den Hortensius, wieder vorüber (3). Abermals wurde er daher auf den Weg hingewiesen, welchen Gott zu einem Wege der Erlösung und Beseeligung für alle

(1) Contra Acad. lib. II, c. 2. (2) Conf. lib. VII, c. 16 – 20.
(3) Contra Acad. lib. II, c. 2.

Völker geordnet habe ([1]). Der Name Christi, so weit seine Erinnerung reichte, stets für ihn ein süßer Name, wurde ihm jetzt durch einen besonders innigen Zug zugerufen. Seine Hoffnung wandte sich wieder zurück auf die Kirche, die auch den an ihr vorübereilenden Blick seiner ersten philosophischen Begeisterung durch eine tiefere Anregung, als ihm selbst bewußt ward, geleitet hatte ([2]). Noch einmal kam an ihn die Mahnung, die heilige Schrift zu erforschen und wurde dieses Mal nicht überhört. Er begann mit ernstestem Vorsatze ihre Blätter zu entfalten und vor Allem das Studium des Apostels Paulus.

Einen wie ganz anderen Eindruck machte jetzt die heilige Schrift auf ihn als einst in seinem neunzehnten Jahre! Jetzt las er mit Ehrfurcht die Sprache, welche nicht für die Aesthetik dieses oder jenes Standpunktes, sondern für das Eine gleiche Bedürfniß des menschlichen Gemüthes in allen seinen Entwickelungen bestimmt war; jetzt entzweite ihn nicht der Wahn der Widersprüche, der ihm einst das alte Testament als eine Manifestation des bösen Princips erscheinen ließ. Aus den Büchern des alten wie des neuen Bundes vernahm er jetzt das Wort Eines Gottes, der gemäß der zeitlichen Entwickelung der Menschen wohl auf verschiedene Weise zu diesen geredet, aber auch auf allen Blättern des alten Testamentes die Zukunft Christi prophetisch vorgezeichnet habe. Am meisten jedoch versenkte er sich in die Briefe des Paulus, las sie sämmtlich mit der aufmerksamsten Spannung durch ([3]). Ehrfurchtsvolle Bewunderung durchdrang ihn. Keine der Lehren, durch welche die platonischen Schriften ihn so hingerissen hatten, vermißte er bei dem Heidenapostel, aber die Majestät Gottes, seiner Sehnsucht von dem

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 18—20.

([2]) Contra Acad. lib. II, c. 2: respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata, verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat.

([3]) Contra Acad. lib. II, c. 2.

Platonismus wie aus der Ferne und in erschütternder Herrlichkeit gezeigt, lud hier in der Selbsterniedrigung des Menschensohnes zur Gemeinschaft mit sich ein.

Während seines Studiums der paulinischen Briefe gelangte Augustinus wahrscheinlich bald zur kirchlichen Lehre von der Person Christi. Denn er hatte jetzt das Bewußtsein, daß den Menschen die Beseeligung in Gott nicht durch einen Lehrer, sondern durch einen Mittler zu Theil werden müsse, die Schriften des Paulus verkündigten es nicht allein in einzelnen Stellen, daß der Sohn Gottes des Menschen Sohn geworden sei, und aus der Kirche war dem Aufmerkenden und Fragenden leicht zu vernehmen, daß Jesus mehr für sie sei als ein besonders hoch von Gott erleuchteter Lehrer, daß aber die reinmenschliche Seite seines Lebens eben die Aufnahme der vollständigen menschlichen Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens bethätige. — Vielleicht zu derselben Zeit, als Augustinus die richtige Einsicht in die Kirchenlehre von der Person Christi gewann, ward auch Alypius, dessen Entwickelung so sehr der Entwickelung seines Freundes parallel geht, von einem anderen Vorurtheile gegen die kirchliche Christologie befreit. Er hatte gewähnt, daß von den Katholischen geglaubt werde, Gott habe sich in Christo nur die leibliche Natur des Menschen ohne die menschliche Seele angeeignet. Dieses Vorurtheil hatte ihn gegen die Kirche zurückhaltend gemacht. Aber mit Freude überzeugte er sich von seinem Irrthume. Als die beiden Freunde schon ganz auf dem Boden der kirchlichen Lehre standen, hatte Nebridius noch nicht durchaus eine doketische Vorstellung von Christo überwunden, indessen doch das Gefühl unserner Beseitigung [1].

An den Briefen des Apostels Paulus fand Augustinus zu seinen inneren Kämpfen, seinem Aufdringen zu dem, was des Geistes, und seinem Zurücksinken zu dem, was des Fleisches ist, einen Commentar, wie er ihn sonst nicht zu finden vermochte.

---

[1] Conf. lib. VII, c. 19; lib. IX, c. 3.

Die Wunde des menschlichen Herzens wurde in ihren tiefsten Gründen seiner Betrachtung dargelegt und mit Worten lebendigster Erfahrung, welche gleich schmerzlich von ihm selbst erlebt war, darauf hingewiesen, daß der Mensch nicht aus eignen Kräften sich sein Heilmittel bereiten könne. Wie aber Augustinus durch den Apostel die tiefe Knechtschaft der Menschen in der Sünde nach dem Gesetz der Gerechtigkeit Gottes ganz verstehen lernte, so wurde ihm zugleich in der Flammenschrift eines Gemüthes, das von Dankbarkeit für die überschwänglich empfangene Gnade durchglüht war, der gottmenschliche Erlöser gezeigt, dessen Opfer der Liebe in unendlicher Selbsterniedrigung und im Gehorsam bis zum Tode am Kreuz der Menschen Schuld gesühnt und ihnen die Heilkraft neuen Lebens gespendet habe. Wenn Augustinus auf diesen Zügen menschgewordener göttlicher Liebe, diesem Suchen nach den Verirrten, dieser Demuth des Leidens ruhte, dann fühlte er sein Herz noch von einem anderen Gefühle aufwallen, als er in seiner philosophischen Begeisterung empfunden hatte, von dem Gefühle demüthiger Liebe, die ihn in Christo zu Gott hinzog und mit Gott vereinte ([1]). Und dieses Gefühl, nicht das von der Philosophie ihm mitgetheilte Gefühl freier Erhabenheit über die anspielenden Wellen des Irdischen — erkannte er jetzt — sei das läuternde Princip, das seinen forschenden Aufblick zu Gott kräftigen werde. Da sah er ein, daß es ein Anderes sei, „vom waldigen Bergesgipfel das Vaterland des Friedens zu erblicken und den Weg zu ihm nicht finden zu können und ein Anderes, auf dem dahin führenden Wege sicher zu wandeln" ([2]). „Nicht haben, ruft er begeistert aus, jene Blätter (der platonischen Schriften) die Züge dieser Frömmigkeit: die Thränen des Bekenntnisses, Dein Opfer, den

([1]) Ueber seine philosophische Begeisterung sagt Augustinus (Conf. lib. VII, c. 20): ubi erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus?

([2]) Conf. lib. VII, c. 21.

zerbrochenen Geist, das zerschlagene und gedemüthigte Herz, das Heil des Volkes, die Braut, die Stadt, das Unterpfand des heiligen Geistes, den Kelch unsrer Erlösung. Niemand singt dort: ist nicht Gott meine Seele unterworfen? Denn von ihm ist mein Heil. Er ist mein Gott und mein Erretter, mein Erhöher, nicht mehr werde ich zagen. Niemand hört dort den Rufenden: kommt zu mir, die ihr beladen seid. Sie verschmähen es, von ihm zu lernen, weil er sanftmüthig ist und von Herzen demüthig. Denn Du hast dieses vor den Weisen und Klugen verborgen und hast es den Unmündigen offenbart" ([1]).

Augustinus hätte sich jetzt dem Wege, der ihn sicher zur geistigen Heimath führen würde, mit ungetheilter Seele hingeben sollen. Auch wollte er es. Aber dieses Anstreben gab ihm noch die letzten bittersten Bestätigungen des paulinischen Ausspruches: das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch ([2]). Die Arbeiten der Schule waren ihm peinlichst drückend geworden, weil sie ihn so sehr von der Richtung abzogen, welcher er sein Nachdenken ungestört zu widmen wünschte, ihn bei Studien, Vorträgen, Uebungen festhielten, welche ihn jetzt durchaus nicht befriedigten ([3]). Es verlangte ihn herzlich, sich aus allen seinen weltlichen Verhältnissen zurückzuziehn. Seine Ehrbegierde drängte sich zwar noch öfter in diesen Grundton seines Innern, indessen doch weit geringer als sonst ([4]), ebenso wie auch wohl seine Rücksicht auf diese oder jene mißbilligenden Urtheile, wenn er plötzlich seine amtliche Stellung aufgäbe und sich von der Welt zurückzöge, ihn minder mit der Ausführung seines Vorhabens zögern ließen ([5]). Aber noch immer war er in den Fesseln jener Lust, die er zwar durch die Ehe zu einer

---

([1]) Conf. lib. VII, c. 21. ([2]) Conf. lib. VIII, c. 5.

([3]) Conf. lib. VIII, c. 1; lib. IX, c. 2.

([4]) Zu vergl. hierüber Conf. lib. VIII, c. 1; de beata vita §. 4; Soliloqq. lib. I, c. 10.

([5]) De beata vita §. 4.

erlaubten machen wollte, deren Befriedigung er aber zur Zeit noch aus einer unerlaubten Verbindung schöpfte. Während er mit Sehnsuchtszügen nach der Freiheit des Geistes aufathmete, versank er wieder in die Knechtschaft des Fleisches. Und so lange er nicht den festen Entschluß zum ehelosen Leben fassen konnte, blieben seine Gedanken von Weltentsagung, Aufgeben der ihn drückenden Verhältnisse unausführbare Träume (¹).

Gewiß aber auch wäre er früher zur Entscheidung gekommen, wenn nicht seine Vorstellung von dem dann zu ergreifenden Leben, nachdem er seinem jetzigen Berufe entsagt hätte, eine zu unbestimmte gewesen (²). Er hatte demnach den Trieb in sich, in der Kirche seiner Zeit nach einem Lebensideal zu suchen. Mit dem Mönchsthum und Einsiedlerleben war er noch nicht bekannt geworden (³), sonst würde er nicht lange geschwankt haben. Vor den Mauern Mailands befand sich damals unter der Pflege des Ambrosius ein Kloster, aber er hatte nichts davon gehört. Da er den Ambrosius, aus Besorgniß ihn zu stören, nicht mit seinem Zustande bekannt zu machen und seinen Rath sich zu erbitten wagte, so dachte er daran, der ehrwürdigen Zierde der mailändischen Geistlichkeit, dem frommen Simplicianus, in welchem Ambrosius seinen geistlichen Vater liebte, aber — der Jüngere in dem Aelteren — noch seinen Nachfolger erhalten sollte, sein Herz auszuschütten (⁴). Simplicianus hatte von

---

(¹) Conf. lib. VIII, c. 1.

(²) Conf. id. loc. cit.: videbam enim plenam ecclesiam et alius sic ibat, alius autem sic. Mihi autem displicebat, quod agebam in saeculo etc.

(³) Conf. lib. VIII, c. 6.

(⁴) Die betreffenden Worte des Augustinus (Conf. lib. VIII, c. 2): perrexi ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tua tunc episcopi Ambrosii et quem vere ut patrem diligebat. Der zweite Brief des Ambrosius an den Simplicianus in der Basler Ausgabe schließt mit den Worten: vale et nos parentis affectu dilige, ut facis. In einigen seiner letzten Worte sprach Ambrosius noch seine Liebe zum Simplicianus aus. Zu vergl. die Lebensbeschreibung des Paulinus.

Jugend an, zuvor in Rom, darauf in Mailand, ein gottgeweihtes Leben geführt, nun war er dem Greisesalter genaht. Wie vielseitig, wie reich mußte seine Erfahrung sein! Wie hätte er nicht einem jungen Manne, der in vielen Verirrungen umhergeworfen in der endlich erkannten Wahrheit zu leben sich sehnte, den geeignetsten Zuspruch gewähren können! Augustinus ging also zum Simplicianus und erzählte ihm den Kampf seines Lebens. Als er dazu gekommen war, es zu erwähnen, daß er mehrere platonische Schriften, welche vom Victorinus übersetzt seien, gelesen habe, wünschte der milde Greis ihm Glück, daß er grade zu dieser Philosophie, welche Gott und sein ewiges Wort so eindringlich lehre, hingeleitet worden, und knüpfte an Augustinus' Worte eine Erzählung, die sich ihm von selbst ergeben mußte und durch die er wohl dem Bekümmerten beruhigende Hoffnung einzuflößen und einen entscheidenden Entschluß zu erwecken wünschte.

Simplicianus hatte nämlich zu Rom mit dem Victorinus in vertrauter Freundschaft gelebt. Auch Victorinus war von der platonischen Philosophie zum eifrigsten Studium der heiligen Schrift übergegangen und sagte einmal in vertrauter Mittheilung zu seinem Freunde: wisse, daß ich schon Christ bin. Aber Simplicianus antwortete: ich werde es nicht glauben, noch dich zu den Christen zählen, bevor ich dich in der Kirche Christi gesehen habe. Dagegen sagte Victorinus lächelnd: also machen die Wände den Christen? Oft wiederholte er seine Versicherung, immer gab ihm Simplicianus dieselbe Antwort und dagegen Victorinus dieselbe Erwiederung. Unter diesem Einwurfe wollte sich allerdings eine Charakterschwäche verbergen, welche des Simplicianus Antwort rechtfertigte. Victorinus hatte vornehme Freunde, eifrige Anhänger des alten Götterdienstes, zu jener Zeit, als der Kaiser Julian denselben zu seinem früheren Glanze erneuen wollte (¹). Um sich mit jenen nicht zu verunreinigen,

(¹) Conf. lib. VIII, c. 5.

scheute Victorinus das öffentliche christliche Bekenntniß. Aber durch fortgesetztes Schriftstudium reifte in ihm ein festeres christliches Leben. Er konnte sich nicht länger über seine Schwäche täuschen und wähnen, daß jemand ohne öffentliche Theilnahme am christlichen Bekenntniß für sich allein ein wahrer Christ sein könne; er erzitterte bei dem Gedanken, daß, wenn er Christum zu bekennen sich schäme, einst auch des Menschen Sohn seiner sich schämen werde vor den heiligen Engeln; er zürnte auf sich, daß er, früher im Dienst der falschen Götter nicht erröthend, jetzt erröthe, dem Dienste des wahren Gottes sich zu weihn. In stürmischer Bewegung ging er zum Simplicianus; „laß uns, sagte er, in die Kirche gehn, ich will ein Christ werden." Freudig überrascht folgte ihm Simplicianus. Victorinus trat jetzt ein unter die Katechumenen, um nicht lange darauf die Taufe zu empfangen. Die Kirche jubelte, Rom staunte, daß ein im heidnischen Götterdienste ergrauter Mann, der gefeierte Lehrer, mit dessen Säule das Forum geziert war, ein Mitglied der Kirche werden wolle, zumal ihm dadurch seine ruhmvolle Wirksamkeit entzogen würde. Denn der Kaiser Julian hatte den Christen die Ertheilung des Unterrichtes in der klassischen Litteratur und in der Rhetorik untersagt. Die vornehmen Freunde des Victorinus waren ergrimmt, lügenhafte Gerüchte von seinem Uebertritte zum Christenthum wurden verbreitet, er selbst war nur zu Gott hingewandt und verachtete die Verleumdungen. Nun war die Stunde, das Glaubensbekenntniß abzulegen, gekommen. Es wurde dieses damals in Rom von den entlassenen Katechumenen an erhöhter Stelle vor der versammelten christlichen Gemeinde ausgesprochen. Die Geistlichen aber mochten vermuthen, daß dem Victorinus die öffentliche Ablegung des Bekenntnisses demüthigend, vielleicht in Rücksicht seiner Verbindungen mit vornehmen heidnischen Römern und seiner bisherigen Stellung als Lehrer der Rhetorik unangenehm sei. Sie boten ihm deshalb an, was sehr Schüchternen, die vor der versammelten Gemeinde nicht zu sprechen wagten, öfter zugestanden war, daß er ins-

geheim vor wenigen Zeugen das Glaubensbekenntniß ablegen könne. Aber Victorinus lehnte das Anerbieten ab. Oeffentlich, wie er das Wort menschlicher Wissenschaft, welche kein wahres Heil gewährte, verkündigt hatte, wollte er das Bekenntniß zum ewigen Leben aussprechen. Die Gemeinde war in gespannter Erwartung versammelt. Als Victorinus zur bestimmten Stelle emporstieg, durchlief das freudige Gemurmel: Victorinus! Victorinus! die Schaaren. Dann tiefes Schweigen. Und als nun Victorinus mit klarer, fester Stimme den heiligen Glauben der Christen bekannte, da hätten alle in brüderlicher Liebe frohlockend ihn an ihr Herz schließen mögen.

Simplicianus hatte sich über den Eindruck, den diese Erzählung auf seinen Zuhörer machen werde, nicht getäuscht. Augustinus brannte, dem Victorinus nachzuahmen. Wie? Victorinus hatte so Vieles dem Herrn zum Opfer gebracht, die bedeutendsten irdischen Vortheile, ein ruhmvolles, großartiges Wirken als Lehrer der Wissenschaft, um den demüthigsten Weg des Menschensohns zu wandeln, und er wollte nicht die Lüste seines Herzens hingeben, nicht die Fesseln zerreißen, um das Leben der Freiheit im Dienste Gottes zu gewinnen? Er wollte sich freimachen, aber die Lockungen der Gewohnheit hemmten den auftauchenden Entschluß. Er hatte jetzt nicht mehr die Entschuldigung, mit welcher er sich früher hinzuhalten suchte, wenn er in sich den Mangel des Lebens aus Gott fühlte, daß es ihm ja noch an Erkenntniß der Wahrheit fehle, denn Gott hatte sich ihm offenbart. Sein Zustand war wie eines Schlaftrunkenen, der es fühlt, die Stunde, sich zu ermuntern, sei da, der sich von dem umfangenden Schlafe loszuwinden versucht, aber nun erst recht empfindend, wie süß der Schlaf sei, auf sein Lager zurücksinkt. Immer mahnender, immer dringender tönte ihm die Stimme entgegen: „wache auf, der du schläfst und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten;" aber er antwortete träge, schlaftrunkene Worte: „bald! ja bald! laß noch ein wenig!" Und aus dem bald und wenig wurden Stunden, Tage

und Wochen. Unter diesen Kämpfen seines alten und neuen Willens, des Fleisches und des Geistes, stieg seine Unruhe immer höher. So oft er nur konnte, eilte er zur Kirche, aber der vereinzelte Gottesdienst gab ihm keinen Frieden. Sein Sehnen, sein Flehen wurde zum heftigsten Ringen. Wohl in manchen Stunden, wenn seine Vorwürfe, von den Schrecken der Ewigkeit getrieben, ihn übernahmen, raufte er sein Haar, ballte die Faust gegen seine Stirn, rang seine Hände um seine Kniee; ach! aber immer fühlte er, daß im Grunde sein Wille ein anderer sei und bald wieder den Schwindelnden in den Strudel der Lust entführen werde (1).

Ein solcher Kampf konnte nicht auf die Länge fortdauern. Entweder das Leben des Geistes mußte zum siegreichen Durchbruche gelangen, oder die Kraft des Leibes unter dem inneren Aufruhr zusammenbrechen, und schon schienen sich warnende Vorboten dieser letzteren Entscheidung bei Augustinus anzuzeigen. Seine Nerven wurden krankhaft gereizt (2), seine Brust begann zu schmerzen und die Athemszüge nur mit weher Anstrengung in sich aufzunehmen, seine Stimme wurde abgeschwächt (3). Augustinus schiebt dieses Leiden auf die übermäßige litterarische Arbeit, die während des Sommers nach seiner Erweckung durch den Platonismus auf ihm gelastet habe, aber gewiß darf man in seinen aufreibenden Kämpfen und zehrenden Vorwürfen eine zweite Ursache desselben erblicken. Auch über seinen körperlichen Zustand erwachten jetzt in ihm die ernstlichsten Besorgnisse. Was er schon so oft aus geistigem Antriebe zu thun gewünscht hatte, seine Rhetorstelle niederzulegen, wurde ihm jetzt ebenfalls durch die Rücksicht auf seine Gesundheit dringend geboten (4). Aber noch immer konnte er den festen Entschluß nicht über sich gewinnen. Seine geistigen Leiden wurden noch durch die Sympathie seines körperlichen Leidens vergrößert.

---

(1) Conf. lib. VIII, c. 5 et seqq.

(2) Ich denke bei dieser Bemerkung besonders an de ordine lib. I, c. 10.

(3) Conf. lib. IX, c. 2. (4) De beata vita §. 4.

Inzwischen hatte sich der Sommer geneigt und die Herbstferien zur Zeit der Weinlese waren nahe herangekommen, als Augustinus sich eines Tages mit Alypius, der von seinen Rechtsgeschäften Freistunden hatte, allein auf seiner Stube befand (¹), vielleicht auch jetzt seiner Traurigkeit hingegeben. Nebridius fehlte den beiden Freunden. Er hatte die Stelle eines Unterlehrers an der Schule des Verecundus angenommen. Kein Eigennutz hatte ihn bestimmt, denn seine Geistesgaben hätten ihm leicht eine glänzendere Stellung verschaffen können; nur des Verecundus Wunsch und der Wunsch seiner Freunde, welche alle den Verecundus liebten, hatten den sanften Nebridius bestimmt. Das Anspruchslose der Stellung war ihm grade recht, er wollte kein Aufsehen erregen und keine vornehme Gönnerschaften, um desto ungestörter der Forschung im Gebiete des Geistes leben zu können. Frei von aller Unruhe der Welt wünschte Nebridius seinen Geist zu bewahren, immer nur verlangend, seinem einzig ersehnten Ziele, der Weisheit nachzusinnen.

Augustinus also und Alypius waren in Augustinus Wohnung allein. Auf dem Tisch lagen die paulinischen Briefe. Da trat Pontitianus herein, um irgend eine Angelegenheit zu besprechen. Die Freunde setzten sich am Tische zur Unterhaltung nieder. Pontitianus nahm das Buch, schlug es auf und war verwundert, nicht einen klassischen Autor, sondern den Apostel Paulus zu finden. Lächelnd blickte er den Augustinus an und sprach ihm glückwünschend seine Ueberraschung aus, grade diese Schriften hier zu finden. Augustinus aber erwiederte, daß er der heiligen Schrift das ernsteste Studium widme. Das Gespräch wandte sich nun, eben so sehr dem frommen Herzen des edlen Kriegers als den Nahrung suchenden Gemüthern des Augustinus und Alypius entsprechend, zur Betrachtung der unter den Menschen wirksamen Gnade Christi, und da gedachte Pontitianus auch des heiligen Antonius. Alypius und Augustinus

(¹) Conf. lib. VIII, c. 6 et seqq.; lib. IX, c. 2.

hatten noch nicht von dem vielgefeierten, frömmsten Einsiedler gehört. Pontitianus verwunderte sich darüber, aber er erzählte nun Züge aus der Geschichte des Antonius ([1]), indem die beiden Freunde über diese herrlichen Bezeugungen Gottes fast zur Zeit ihres Gedenkens erstaunten und Augustinus die Worte in sein innerstes Leben einsog. Wie mochte vor seinem schwankenden Geiste, der sich gegen so viele Erweckungen der göttlichen Liebe gesträubt hatte, das Bild des egyptischen Heiligen aufsteigen, der auf die einmalige Anmahnung des Evangeliums alle seine Güter dahingegeben hatte, um in seiner Armuth durch Christum reich zu werden; wie vor seinem von dem Treiben und den Sorgen der Welt ermüdeten Blicke die stille Wüste mit ihrer Bergeseinsamkeit, ihrem kühlen Bächlein, ihren Palmen ([2]), ihren Betrachtungen, Gebeten und Gesichten vorüberziehn! Mit jedem Augenblicke stellte sich ihm ein Ideal für sein Leben klarer gegenüber. So alles Irdische für Gott hinzugeben, so allein Gott zu suchen, Gott zu leben, in Gott sich zu erquicken, das war schon auf Erden ihm entgegenwinkendes ewiges Leben.

Pontitianus sah den tiefen Eindruck seiner Worte. Er fuhr also fort, den in Gott verborgenen Frieden der Klöster und des Einsiedlerlebens in den Wildnissen und Einöden zu schildern, indem auch in ihm wohl die Sehnsucht nach der Sabbathsstille des Lebens, welche als Heimathszug in jeder Brust ruht, sich empordrängte und ihm eine Erinnerung früherer Tage nicht ohne Wehmuth vergegenwärtigte. Augustinus und Alypius saßen schweigend. Als ich, erzählte Pontitianus, mit dem Kaiser ([3])

---

([1]) Gewiß lag dieser Erzählung die Lebensbeschreibung des Antonius, welche vom Athanasius verfaßt war, zu Grunde. S. Athanasii Opp. tom. I, p. 2, p. 793—866 edit. Benedict.

([2]) Den Aufenthaltsort des Antonius in der Wüste beschreibt Athanasius durch folgende Worte: *καὶ ὁδεύσας τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας μετ᾽ αὐτῶν, ἦλθεν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν· καὶ ὕδωρ μὲν ἦν ὑπὸ τὸ ὄρος διειδέστατον, γλυκὺ, καὶ μάλα ψυχρόν· πεδιὰς δὲ ἔξωθεν, καὶ φοίνικες ἀμεληθέντες ὀλίγοι* (pag. 833).

([3]) Entweder wohl mit dem älteren Valentinian oder mit Gratian

zu Trier war, ging ich, während der Kaiser an einem Nachmittage den Spielen des Circus zusah, mit drei Kameraden in die an die Stadtmauern anstoßenden Gärten. Wir hatten uns zu Zweien getheilt und uns weiter von einander entfernt. Die beiden anderen Gefährten, welche für sich gegangen waren, trafen auf eine Klause, in welcher einige Knechte Gottes wohnten, und fanden dort eine Lebensbeschreibung des Antonius. Einer von ihnen begann aus der Schrift zu lesen. Bewunderung ergriff ihn. Er las weiter, und während des Lesens ergriff ihn der Gedanke und wurde immer mächtiger, den weltlichen Dienst mit dem gottgeweihten zu vertauschen. Plötzlich voll heiliger Liebe und voll Schamgefühls über sein bisheriges Leben wandte er sich an seinen Genossen: wohin wollen wir mit all' unsrer Arbeit? was suchen wir? warum dienen wir? Das ist doch das höchste Ziel unseres Strebens, Freunde des Kaisers zu werden. Und wie vergänglich, wie gefahrvoll ist dieses Ziel, wie gefahrbringend der Weg, und wann sind wir sicher, ihn vollendet zu haben! Gottes Freund aber kann ich diesen Augenblick werden, wenn ich nur will. Dann begann er weiter zu lesen, im Geiste sich erschütternd und wandelnd. Festen Entschlusses sagte er bald zu seinem Freunde: ich habe mich von unsrer irdischen Hoffnung losgerissen und beschlossen, Gott zu dienen, von dieser Stunde an und an diesem Orte. Suche nicht, mich zu hindern, wenn du mir nicht folgen kannst. Aber jener erwiederte: auch ich will mit dir zusammen mich Gott weihen. Sie blieben also an jenem Orte bei einander. Ich und mein Gefährte und andere Freunde, die sich an uns angeschlossen hatten, suchten die beiden und fanden sie. Wir forderten sie auf, mit uns zur Stadt heimzukehren, weil es Abend geworden sei. Aber sie verkündeten uns ihr unerschütterliches Vorhaben und wie sie zu demselben gebracht worden. Sie baten

---

Beide Imperatoren residirten häufig in Trier. Zu vergl. die Topographie des Codex Theodosianus.

uns, ihnen nicht hinderlich zu sein, sondern sie lieber sogleich zu verlassen, wenn wir nicht auch wie sie werden wollten. Hierzu konnten wir uns nicht entschließen, obgleich wir über uns trauern und sie glücklich nennen mußten. Wir empfahlen uns ihren Gebeten und gingen in den Palast des Kaisers zurück. Beide hatten Bräute. Auch diese, als sie gehört hatten, was ihren Verlobten geschehen war, weihten sich Gott.

Während dieser Erzählung hatte in Augustinus der heftigste Kampf begonnen. So konnten zwei Männer handeln, welche in ihrem Stande unvergleichbar weniger als er Gelegenheit gehabt hatten, das höchste Ziel des Lebens in's Auge zu fassen, unvergleichbar weniger durch mahnende Stimmen Gottes gerufen waren! Einmal erging an sie der Ruf des Herrn, Alles hinzugeben und Ihm nachzufolgen und sie weigerten sich des Rufes nicht. Und er? — Mehr denn zwölf Jahre waren vergangen seit jener Zeit seines neunzehnten Jahres, als ihn der Hortensius zu dem Entschlusse begeistert hatte, alles wüste Treiben seines aufgehenden Jünglingsalters zu verlassen, um der Weisheit zu leben, der Wahrheit, deren Finden nicht nur, deren Erstreben schon er hätte höher achten müssen, als alle Schätze und Königreiche und Lüste des Körpers. Und wie weit war gegenwärtig jener Entschluß verwirklicht? Er wollte es versuchen, sich von sich wegzuwenden, aber vergebens. Sollte er noch wie in früherer Zeit mit dem Vorwande, daß er die Stätte der Wahrheit ja nicht zu finden gewußt habe, sein Leben in der vorübergegangenen Blüthe seiner Jugend beschönigen? Nun hatte er doch die Wahrheit erkannt, hatte sie seit längerer Zeit gekannt, Gott hatte ihn gerufen, viel, dringend, drohend gerufen und er war nicht gefolgt. Nein, er hatte keine Entschuldigung, drohend sprach er zu sich selber, er habe keine Entschuldigung, und auch jetzt noch stritt sein Wille gegen Gott.

Pontitianus war gegangen. Der Geistessturm, den Augustinus in seiner Gegenwart äußerlich noch bezwungen hatte, brach gewaltiger hervor. Seine Stirn, seine Augen, seine Farbe

verkündigten den Aufruhr seines Innern. Er nannte sich einen Elenden, von Sünden Befleckten und Entstellten. Da traf sein Blick den Alypius. Heftig schritt er auf ihn zu mit dem Ausrufe: was geschieht uns? was ist das? was hast du gehört? Die nicht gelehrt sind, stehen auf und reißen den Himmel an sich und wir mit unsrer herzlosen Lehre wälzen uns in Fleisch und in Blut! Noch Mehreres der Art sprach er und stürzte vorüber an dem Alypius, der ihm in schweigender Bestürzung nachblickte. Denn mehr noch als seine Worte sagte seine veränderte Stimme und die Aufregung aller seiner Züge.

An das Haus, in welchem Augustinus wohnte, stieß ein Garten, welcher eben so wie das ganze Haus zu seiner Benutzung stand. Denn der Besitzer selbst hatte eine andere Wohnung. In diesen Garten, auf dessen einsamen Gängen er vielleicht manchen Kampf gekämpft, aber auch linde Anhauche des Friedens empfangen hatte, eilte jetzt Augustinus, damit kein lästiger Zeuge den Aufruhr seines Innern zurückdrängen möchte. Allein vor Gottes Angesicht wollte er den Kampf ringen, welcher Leben und Tod in ihm abschied. Die Briefe des Paulus hatte er von dem Tische mit sich genommen. Aber Alypius folgte ihm. Sein Freund war mit ihm Eins, hatte vor ihm kein Geheimniß und er konnte ihn in diesem Zustande nicht allein lassen. An einer einsamen Stelle des Gartens, vom Hause so entfernt als möglich, verweilten die Freunde. Schweigend saßen sie neben einander. Denn Alypius wagte jetzt kein Wort an Augustinus zu richten und Augustinus war zurückgezogen in seine immer heftiger wogenden Gedanken.

Zuerst drückte er immer von neuem die Stacheln der bittersten Reue in sein Herz: daß er nicht mit Gott den Bund hätte machen wollen, zu welchem er so oft eingeladen war. Nichts Köstlicheres als diesen Bund hatte er ja denken und sich erflehen können. Warum nahm er denn nicht Flügel des Geistes, ihn zu erreichen? warum eilte er ihm wenigstens nicht so schnell entgegen, als er jetzt zu dieser Stelle des Gartens geeilt war?

Ach! immer war der Widerspruch gegen Gott in ihm gewesen! Wenn er sich das Haar gerauft, seine Stirn mit Fäusten geschlagen, seine Hände um seine Kniee gerungen, Gott um Heiligung angefleht hatte, es war ihm dennoch kein Ernst gewesen, in der geheimsten Tiefe seines Herzens der Wunsch, daß Gott sein Gebet nur noch nicht erhören möge und der Vorsatz, nach wie vor zu sündigen. So hatte er des Allmächtigen gespottet. Warum hatte er nicht sogleich mit vollem kräftigen Willen das höchste, das köstlichste, unvergleichbarste Gut hingenommen! Was wäre er dann in diesem Augenblicke gewesen und was war er jetzt! Aber auch jetzt war ja der Augenblick der Rettung noch übrig, jetzt, jetzt konnte er noch thun, was er so lange hätte thun sollen. Ja er wollte sie von sich werfen, die Fesseln der Lüste, er wollte — da traten sie in lockendster Gestalt vor ihn hin und fragten ihn: du willst ohne uns leben? zu keiner Zeit deines Lebens uns wieder kosten und schmecken? Schon wollte er wieder in den Gründen seines Willens und seiner Gedanken sich eine Frist stellen, aber die Donner des göttlichen Gerichts durchrollten ihn, Schamgefühl durchglühte ihn, er hätte sich den Elendesten, Verworfensten nennen müssen, wollte er jetzt noch zaudern und dingen. Er kämpfte, er rang im Geiste. Der Wille des Fleisches, so sehr er schon begonnen hatte, ihn an sich zu reißen, so sehr er ihn ermattet, vermochte dieses Mal nicht, ihm obzusiegen. Der Kampf erneuerte sich, aber übermochte ihn nicht; noch einmal, und er wurde erschüttert, aber nicht niedergeworfen. Die Macht des Bösen wich zurück. Er konnte aufathmen. Der Sieg des Geistes war errungen, die Genesung grünte empor. So wird in der Natur das Gewitter überwunden, die Sonne leuchtet auf, der Wanderer vernimmt noch den Donner der herabsinkenden Wolken, aber gesichert und errettet wendet er sich zu dem Anblicke des sich verklärenden Himmels und des sonnenbeleuchteten Gefildes.

Wie wohl der Glockenton Besänftigung in den Kampf des Lebens haucht, oder eine Erinnerung aus den Tagen der Kind-

heit, ging ein milderes Gefühl in Augustinus auf. Er schaute im Geist in die heilige Schönheit der Kirche. Es grüßten und winkten ihm die verklärten Gestalten der Erlösten. Von den Klöstern, von den Einsiedlerwohnungen der Wüste wehten ihm Loblieder Gottes, Balsam des Friedens entgegen. Und wie? Hatten denn diese alle, welche Gott liebten und geliebt waren von Gott und deren Speise und Trank die Erfüllung seines Willens war, durch sich selbst das Wallen auf den Gefilden des Friedens gefunden? hatte nicht des Allmächtigen Hand sie ergriffen, geleitet, getragen? Und sollte der Barmherzige denn ihn verwerfen? ihn nicht wieder aufnehmen, nun er, lange von dem Vaterhause verirrt, wieder an der Schwelle stand? ihn nie wieder erquicken? Nimmermehr! Nochmals vernahm er die Lockungen der Verführung, aber gleich schwächerem Murmeln. Da konnte er sich nicht länger halten. Der in der Liebe Gottes gereinigte Grund seines Gemüthes quoll, als er von der Zuflüsterung des Verderbens berührt ward, zu einer Fluth von Thränen empor, in welcher er vor Gott niedersinken mußte, um den langen Trotz seines Herzens zu vergießen. Schnell stand er auf vom Alypius, der mit forschendem Schweigen in den Zügen des geliebten Freundes dessen erschütternde Kämpfe gelesen hatte. Augustinus wollte, indem er aufstand, einige Worte zum Alypius sprechen, aber seine Stimme wurde schon von den emporsteigenden Thränen gebrochen. Alypius verstand ihn, er blieb zurück. In diesen heiligsten Augenblicken mußte Augustinus vor Gott allein sein. Er eilte zu einer noch einsameren Stelle des Gartens. Dort unter einem Feigenbaume warf er sich zu Boden; die Thränen stürzten aus seinen Augen; Herr! rief er mit schluchzender Stimme, willst Du denn ewiglich zürnen? O gedenke nicht weiter meiner alten Uebertretungen! Wie lange, wie lange! morgen und morgen! warum nicht jetzt? warum soll in dieser Stunde meine Schmach nicht ein Ende nehmen! So sprach er und weinte, zuerst bitterlich und dann wohl mildere Thränen viel und lange.

Da vernahm er einen süßen Gesang, wie eines Knaben oder Mädchens aus dem benachbarten Hause. Immer wiederholte die süße Stimme die Worte: „nimm, lies; nimm, lies; nimm, lies.“ Augustinus horchte auf. Nie erinnerte er sich, in einem Spiel der Kinder diese Worte singen gehört zu haben. Aber vernahm er eines Menschen oder eines Engels Stimme, darüber war er nicht in Zweifel, daß durch dieselbe das Wort Gottes zu ihm geschehe. Er sollte das heilige Buch nehmen, das er neben dem Alypius zurückgelassen hatte und in der ersten aufgeschlagenen Stelle das Gebot des Herrn an sich vernehmen. So war es einst an den Antonius ergangen durch die Worte: „gehe hin, verkaufe Alles, was du hast und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Er trocknete seine Thränen und kehrte zum Alypius zurück. Schnell ergriff er das Buch, schlug es auf und las schweigend folgende, seinen Blicken zuerst begegnende Stelle des Römerbriefes: „nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und wartet des Leibes nicht in Lüsten.“

Augustinus las nicht weiter; er wußte den Willen des Herrn. Das Alte sollte vergeben und vergangen sein, ein neues Leben in Christo beginnen. Er hatte die Besiegelung, daß Gott ihm nicht mehr zürnen, ihn auf dem Wege des Heils zu den Wohnungen der ewigen Freude führen wolle. Den Finger an der gelesenen Stelle haltend schloß er das Buch und erzählte, indem auf seinen Zügen schon der Friede des Himmels erglänzte, dem Alypius, was ihm geschehen sei und was Gott ihm offenbart habe. Nur auf Gottes Verherrlichung sollte hinfort sein Leben sich richten. Aber auch Alypius war von feierlicher Bewegung ergriffen, er fühlte, daß Gott mit seinem Freunde zugleich auch ihn rufen werde. Als Augustinus seine Erzählung geendet hatte, wünschte er die gelesene Stelle zu sehen. Augustinus zeigte sie und Alypius las nun die nächstfolgenden Worte: „den Schwachen

im Glauben nehmet auf." Diese Worte wandte er auf sich an und sprach es dem Freunde aus. Wie sein inneres Leben minder bewegt, nicht durch so heftige Kämpfe, als des Augustinus, hindurchgegangen war, so war auch sein Uebergang zu Gott nicht durch eine gewaltige Erschütterung, wie bei jenem, bezeichnet.

Beide eilten nun zur Mutter. Monnica lobte und pries Gott. Größeres, als sie von Gott erfleht hatte, war ihr geschenkt worden. Ihre Gebete und ihre Thränen hatten nur dahin gestrebt, daß doch ihr Sohn in den Schooß der Kirche zurückkehren möge, und nun wollte er auch ehelos im Gelübde unverbrüchlicher Keuschheit sich Gott weihen. Süßere Freude gewährte ihr dieses als die Hoffnung, noch einst Enkel von dem Sohne zu tragen. Aber ihre Vision war jetzt erfüllt, ihr Sohn befand sich dort, wo sie war, auf dem Grunde desselben Glaubens, auf welchem ihr Leben ruhte.

---

# Zehntes Capitel.

## Augustinus begiebt sich nach der Villa Cassiciacum, sein dortiges Leben, seine Schriften contra Academicos und de beata vita.

Augustinus hätte nun gerne unverzüglich seine Lehrstelle niedergelegt und seinen Entschluß zu einem Leben in zurückgezogener Frömmigkeit verwirklicht. Dennoch bestimmten ihn Rücksichten, noch die kurze Zeit bis zu den Herbstferien, — sie betrug etwa drei Wochen — in seinem bisherigen Berufe zu verharren. Zwar die etwaigen mißbilligenden Urtheile, deren Vorauserwägung früher nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen war, hatten jetzt jede Bedeutung für ihn verloren. Es war seit den unvergeßlichen Augenblicken, in welchen die Einladung Gottes wunder-

voll an ihn erging, ein so freudiger Muth in ihn eingekehrt, die Worte des Herrn und die Vorbilder der Heiligen lebten so tief in seinem Herzen, daß Tadel, Abmahnung von seinem Vorhaben ihn nur zum kräftigsten Gegensatze hätte herausfordern können. Weil es aber auch nicht an lobenden Beurtheilungen seines Schrittes mangeln würde, so wünschte er den Schein zu vermeiden, daß er seine Frömmigkeit zur Schau tragen wolle, da er in dieser auffallenden Weise seiner öffentlichen Thätigkeit entsagt habe. Und warum sollte er einen solchen Schatten auf sein heiliges Vorhaben fallen lassen? (¹). Ausdauernd also, von dem Gedanken der nahen besseren Zukunft erfrischt, unterzog er sich noch die kurze Zeit hindurch den gewohnten Anstrengungen. Sogar sein Brustleiden, was ihn zuvor so beunruhigt hatte, ward ihm jetzt willkommen. Denn es gewährte ihm ebenfalls einen nicht mißzudeutenden Beweggrund, seine Lehrwirksamkeit aufzugeben.

Zunächst nur an wenige Vertraute, unter diesen an Nebridius und Verecundus, — Romanianus war damals nicht in Mailand anwesend, — entdeckten Augustinus und Alypius, was mit ihnen vorgegangen sei. Nebridius war damals zwar noch nicht für die Kirchenlehre entschieden, aber doch schon von seinem doketischen Irrthume zurückkommend konnte er in der Hoffnung desselben auch ihm winkenden Zieles an den Gefühlen seiner beiden Freunde herzlichen Theil nehmen. Aber bekümmert wurde Verecundus. Es schmerzte ihn, bald des Umganges zweier lieben Gefährten entbehren zu müssen. Auch er hatte das Verlangen, aus einem mit zum Theil unerfreulicher Arbeit beladenen Berufe zu einem Leben freier Wissenschaftlichkeit im Bunde mit gleichgesinnten Freunden überzugehn, tief empfunden und würde selbst den Entschluß der beiden sich Befreienden, das christliche Bekenntniß abzulegen, zu dem seinigen gemacht haben, wenn er es dadurch hätte ermöglichen können, auch das vor

(¹) Conf. lib. IX, c. 2.

ihnen liegende geistesfreie Leben zu theilen. Aber seine Ehe verstattete ihm dieses Letztere nicht und ohnedem wollte er nicht Christ sein (1). Die beiden Freunde konnten also nichts Anderes thun, als dem Verecundus Muth einsprechen und ihn ermuntern, im ehelichen Leben dem Glauben anzuhängen, in welchem seine Gattin ihm vorangegangen sei. — Ihr Wunsch wurde erfüllt. Nach einem Jahre oder zweien Jahren war Verecundus zu der vollendeten Freiheit und Ruhe des Geistes entschlafen. In seiner letzten Krankheit hatte er sich nach dem Trost des Evangeliums gesehnt, die Taufe empfangen und dann in der Zuversicht des Glaubens geendet (2).

Augustinus hatte, als er kurz vor dem großen Wendepunkte seines Lebens von Gewissensschrecken verfolgt und von dem Gefühl seines Elendes zu Boden gedrückt ward, den Gedanken gefaßt, sich eben so wie Antonius in eine Einöde zu verbergen, um dort dem Frieden nachzuringen, den er in der Welt verloren hatte (3). Indessen scheint er, nachdem anstatt der zerschmetternden Stürme ein milder Frühlingsodem ihn durchwehte, jenen schroffsten Vorsatz der Weltentsagung bald gemildert zu haben. Er war auch eben so wenig, als Luther für die Klosterzelle, für die einsame Grotte oder Hütte in der Wüste geschaffen, sondern das Ascetische in seinem Charakter war gleichsam das pulsirende Herz desselben, wohin er die Lebensadern, die für den Einzelnen aus der Gemeinschaft rinnen, zu vereinen und woraus er wiederum die Kraft seiner inneren Sammlung zu entsenden den Trieb hatte. Die Worte des Apostels Paulus: „darum ist Christus für Alle gestorben, auf daß die, so da leben, hinfort nicht ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist," gaben ihm die zunehmende Ueberzeugung, daß er nicht getrennt

---

(1) Dieses beweist, daß bei Verecundus das christliche Interesse im Verhältniß zum litterarisch-wissenschaftlichen noch sehr untergeordnet war und begründet zugleich die oben von ihm gegebene Charakteristik.

(2) Conf. lib. IX, c. 3. (3) Conf. lib. X, c. 43.

von der Beziehung auf das Beste seiner Mitbrüder nach seiner Heiligung streben dürfe. Vorerst wünschte er nun, nach dem Anfange der Ferien in einem kleinen vertrauten Kreise den Balsam ländlicher Einsamkeit zur Anfrischung seiner Studien und seines Nachdenkens, auch wohl seiner wunden Brust zu genießen. Diesem Wunsche kam Verecundus entgegen. Obwohl schmerzlich den Entschluß seiner beiden Freunde empfindend wollte er sich doch gerne, so lange sie noch in jener Gegend blieben, ihnen dienstwillig erzeigen. Er hatte in einiger Entfernung von Mailand eine Landbesitzung Namens Cassiciacum mit anmuthigen Bergweiden, schattigen Plätzen und wohnlichen Gebäuden (¹). Auf diesem Gute bot er Augustinus nebst dessen Angehörigen und Alypius einen einstweiligen Aufenthaltsort an, indem er vielleicht nur, damit sein Anerbieten mit minderem Anstande angenommen würde, den Wunsch ausdrückte oder es sich gefallen ließ, daß die Hinüberziehenden die ländlichen Arbeiten beaufsichtigen wollten (²).

Den Augustinus begleiteten nach der Villa des Verecundus außer seiner Mutter, seinem Sohne und seinem Freunde Alypius noch sein Bruder Navigius und die beiden Jünglinge Licentius und Trygetius, welche vielleicht in besonderem Sinne noch auf seine fortdauernde Leitung Anspruch hatten. Auch zwei Schwestersöhne der Monnica, Lastidianus und Rusticus, schlichte Landleute, sehen wir an den Unterhaltungen des traulichen Kreises in Cassiciacum Theil nehmen (³). Von dem Landgute aus reichte Augustinus nach Mailand die Niederlegung seiner Lehrerstelle ein, aus den Gründen, daß er sich ganz dem Herrn weihen wolle und wegen der Schwäche seiner Brust, der schmerzhaften Erschwerung des Aufathmens den Anstrengungen des Unterrichtes nicht länger unterziehen könne. Zugleich schrieb er an den

---

(¹) Conf. lib. IX, c. 3. De quantitate animae, c. 31 (Opp. tom. I, p. 431). Carmen Licentii ad Augustinum (Opp. tom. II, p. 39).
(²) Contra Acad. lib. I, c. 5. (³) De beata vita §. 6.

Ambrosius, seine früheren Verirrungen, sein gegenwärtiges Verlangen nach der Taufe, sein Gelübde, Gott allein zu dienen. Auch fragte er den Bischof um Rath, welche Stücke aus der heiligen Schrift er wohl vorzugsweise zu lesen habe, um sich würdig auf die Taufe vorzubereiten. Ambrosius nannte den Propheten Jesaias, wie Augustinus später vermuthete, aus dem Grunde, weil derselbe besonders klar von dem Evangelium und der Berufung der Heiden geweissagt habe, also für diejenigen, welche dem Lichte des Evangeliums entgegengehen wollten, ein besonders geeigneter Führer sei. Doch waren ihm die ersten Abschnitte, die er zu lesen begann, nicht verständlich und da er glaubte, daß dieser Charakter des Buches durchgehe, so legte er es einstweilen, bis er mit der heiligen Schrift vertrauter geworden, zur Seite, und kehrte zu dem Buche des alten Testamentes zurück, aus welchem die Sprache aller seiner Gefühle, bewegt von dem strafenden, ermunternden, tröstenden und beseeligenden Geiste Gottes ihm entgegentönte (¹).

Dieses waren die Psalmen, diese allstimmige Harfe des religiösen Gemüthes, auf welcher die Töne von den tiefsten Saiten seines Schmerzes zu den höchsten seines Entzückens herüberfließen. Unter welchen Empfindungen vernahm Augustinus diese Bekenntnisse, diese Gebete, diese Lobpreisungen! Welcher Wiederhall von den heiligen Gesängen entströmte fast bei jedem Verse seinem tiefbewegten Herzen! Seine Vergangenheit mit all ihren Eitelkeiten wurde ihm durch wenige Worte zurückgerufen. In schmerzlicher Rückerinnerung wandelte er nochmals wieder an den Wahngebilden vorüber, welche ihn lange im Manichäismus umfangen hatten, nochmals an der langen Kampfesstätte zwischen seinem zur Heiligung aufathmenden und zur Sinnlichkeit herabgezogenen Leben. Das „wie lange!" seines nach Erlösung schmachtenden Herzens tönte wiedererweckt mit dem gleichen Aufrufe des Psalms zusammen. Aber wiederum auch vereinigte er seinen Triumphruf,

(¹) Conf. lib. IX, c. 5.

daß sein Gebet erhört sei, mit dem dankerfüllten Bekenntnisse des frommen Sängers; mit Begeisterung folgte er dem Winke, aus dem Quell der inneren Erleuchtung zu schöpfen, und feierte wie der heilige Dichter in dem Frieden, der aus der Gemeinschaft mit dem unwandelbaren Gute und der unvergänglichen in demselben beruhenden Hoffnung quillt. In solchen Stunden empfand er den Unterschied des Wortes, was Gotteskraft, und des Wortes, was Schein der Weisheit sei. Ach! hätte er doch diese köstlichen Lieder und Blüthen des in sich selbst zerknirschten, in Gott erhobenen und frohlockenden Herzens vor aller Welt verkünden können, um allen Eigendünkel zu brechen! Heftiger Unwille ergriff ihn gegen die Manichäer, daß sie die alttestamentlichen Schriften, in welchen so herrliche Offenbarungen Gottes beschlossen waren, zu lästern wagten, doch eben so tiefes Mitleiden, daß sie durch ihre Verblendung aus denselben auch für ihr Verderben die Heilmittel zu entnehmen gehindert würden. O möchten sie ihm ungeahnet Zeugen sein der stillen, einsamen Stunden, in denen kein menschliches Auge ihn sah und er die süßen Gesänge einathmend vor Gott allein im Geiste hinsank, möchten sie dann in sein Angesicht blicken, auf seinen Zügen die wechselnden Schauer seiner Gefühle lesen, die Worte, die Seufzer vernehmen, in denen er dann sein Gemüth vor Gott ausschüttete; wahrlich, sie würden in sich gehend es beherzigen müssen, daß die Wahrheit eine andere sei, als sie wähnten, es würde sie Sehnsucht anrühren nach derselben Erfahrung, deren Beseeligung aus ihm hervorleuchtete [1].

Ueberhaupt verlebte Augustinus schöne Stunden in der lieb-

---

[1] Conf. lib. IX, c. 4. Man wird auch hier an Luther erinnert, der in Hinsicht der Gemüthsseite so verwandt mit Augustinus ist. In Luther's Vorrede auf den Psalter heißt es: „Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehn mit lebendiger Farbe und Gestalt, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja du wirst auch dich selbst darinnen und das rechte *γνῶθι σεαυτόν* finden, dazu Gott selbst und alle Creaturen."

lichen Einsamkeit Cassiciacums, die erste Entwickelung seines neu in Gott sich heiligenden Lebens, seines Friedens mit Gott und in Gott. In seinen Bekenntnissen auf jene beginnende Frühlingszeit seines Geistes zurückblickend schrieb er in dankbarer Erinnerung an den Verecundus: „vergilt es ihm, o Herr, in der Auferstehung der Gerechten, verleihe dem Verecundus für sein Landgut Cassiciacum, wo wir von den heißen Stürmen der Welt in Dir ausgeruht haben, die Schönheit Deines ewig grünenden Paradieses, auf Deinem heiligen, fruchtreichen Berge" ([1]). Abgefallen waren jetzt von ihm die Bande der Lust, welche ihn noch vor Kurzem so fest umschlungen hatten, entschwunden waren ihm die Wahngebilde des Ehrgeizes, leicht und frei fühlte er sich von den Arbeiten der Schule. Nun hemmte ihn keine drückende Lage, nun keine Vorspiegelung der Eitelkeit mehr, seinem Durste nach Wahrheit nachzuleben. Zwar widmete er noch einige Stunden des Tages der rhetorischen Ausbildung des Licentius und Trygetius, — in den Stunden vor dem Mittagsmahle pflegte er eine Zeitlang täglich ein halbes Buch aus dem Virgil mit den beiden Jünglingen durchzugehn, — aber auch diese Beschäftigung wurde ihm jetzt erfrischt und geheiligt durch die Beziehung auf den höchsten Zweck, der auch durch diese Uebungen gefördert werden müsse, den Geist frei zu machen in der Wahrheit. Außerdem ordnete und beaufsichtigte er öfters die Arbeiten der Landleute, zuweilen wurden ihm auch Stunden, welche er gern auf philosophische Studien verwandt hätte, durch Briefschreiben fortgenommen; aber alle diese Unterbrechungen seines Forschens nach Erkenntniß standen zu seiner früheren ihn so vielfach hemmenden Lebensweise in keinem Verhältnisse, sie dienten im Gegentheil, wie auch ländliche Erholungen: Spaziergänge auf den herbstlichen Feldern, Ergötzen an dem Bezeigen des Hofgeflügels u. A. — dazu, seinem Geiste durch einiges Ausruhen neue Kraft zu geben, in seinen Tiefen zu forschen. Hierin war er

([1]) Conf. lib. IX, c. 3.

am liebsten. Gott, die Wahrheit, die Wissenschaft der Wissenschaften, durch welche alle Räthsel der Betrachtung gelöst, alle Zweifel objectiv vernichtet, die Fragen nach dem wahren, besten Leben und der Unsterblichkeit der Seele beantwortet sein würden, im Lichte des Denkens zu erkennen, die Wahrheitskeime in seinem Geiste zu entwickeln, — das war sein ersehntes Ziel, das der Gegenstand seiner inbrünstigen Gebete, bei denen wohl oft seine Thränen hervorquollen, das sein Nachdenken in der Stille der Nächte. Denn es war ihm schon zur Gewohnheit geworden, die eine Hälfte der Nacht, entweder die erste oder die zweite, im Sinnen nach der Wahrheit zu durchwachen. Die beiden Jünglinge, welche in demselben Gemache ihre Schlafstellen hatten, durften ihn dann durch Arbeiten nicht stören. Sie arbeiteten hinlänglich am Tage, auch hatte er ihnen die Lehre gegeben, nicht immer nur an den Büchern zu hängen, sondern sich auch zur Selbstbetrachtung zu gewöhnen und ihren Geist bei sich heimisch zu machen (1). Dazu möchten ihnen auch stille Nachtstunden dienen. Dann also, wann das sichtbare Licht verziehend seinen Strahl über die Erde zu werfen durch keine Bilder der Außenwelt von der innern Einkehr abzog, wann Alles schwieg, jeder Ton des ländlichen Lebens, nur nicht das Bächlein, welches nahebei an den Bädern hinfließend durch leises Gemurmel wie durch Geisterhauchen den einsam denkenden Geist regte, dann lag Augustinus im Hinschauen nach dem Lichte, das den Geist erleuchtet, auf seinem Lager, dann entdeckte und vernahm er, was weder das Auge noch das Ohr des Leibes vernehmen kann, Züge des ewig Wahren, Guten und Schönen, dessen unvollkommenes, vorüberwallendes Abbild nur in dem Sichtbaren geschaut wird, dann sprach der Unendliche, Ewige, in welchem jetzt sein Leben ruhte, zu ihm unter Wonneschauern des Denkens.

(1) Conf. lib. IX, c. 1 u. 2. Contra Acad. lib. I, c. 4; lib. II, c. 4 u. 11. De ordine lib. I, c. 3 u. 8; lib. II, c. 8 et seqq. Soliloqq. lib. I, c. 1; lib. II, c. 1.

Der Wahrheit suchte er auf alle Weise inne zu werden. Als er durch jenes Nachsinnen dennoch nicht so viel erreichte, als er zu erreichen wünschte, indem die Bestimmtheit der Form und der sichere, stetige Fortschritt mangelte, so kam er auf den Gedanken, sein Nachdenken zu einem Zwiegespräche zwischen sich, dem nach Erkenntniß Verlangenden, und der höheren Stimme, welche sich dem aufrichtig Suchenden nicht unbezeugt läßt, zu gestalten und er schrieb, so wie er durch dieses Selbstgespräch etwas erreicht zu haben glaubte, es kurz auf, um sich durch den Ueberblick über das Gewonnene zu fernerer Forschung zu ermuthigen und von dem sicher erworbenen Boden aus fester fortzuschreiten. Schien sich ihm der Pfad zu dem Ziele, das ihm aus ahnungsvoller Ferne entgegenwinkte, ganz zu verlieren, so flehte er, bald in einem Strome von Worten, welche aber das Innige seines Gefühls nicht ausschöpften, bald in dem kürzesten Gebete, in welchem aber das Unendliche seines Sehnens angedeutet war, zu Gott um Erleuchtung, und wenn er dann unter erneuter ernster Denkarbeit wieder eine Knospe seines Bewußtseins unter dem Anhauche des göttlichen Geistes sich aufschließen sah, so freute er sich mit der innigsten Freude (¹).

Augustinus verfaßte während seines Aufenthaltes in Cassiciacum verschiedene Schriften. Die allgemeine Veranlassung derselben war der von ernstem Forschen unzertrennliche litterarische Bildungstrieb, eine zweite Veranlassung zu mehreren dieser Schriften empfing Augustinus aus seiner Rücksicht auf die ihn Umgebenden, besonders auf die beiden Jünglinge Licentius und Trygetius, welche er für das Forschen nach Wahrheit zu gewinnen und, in den Kämpfen des Denkens vielversucht, als Führer zu leiten wünschte. Deshalb gab er zuweilen nach wohlbedachter Erwägung den Gegenstand einer philosophischen Unterredung an, aber auch der geringfügigste äußere Vorgang, ein

(¹) De ordine lib. I, c. 3. Soliloquiorum lib. I, c. 1 n. 15; lib. II, c. 1, 6, 14 et seqq.

etwas ungleichmäßiges Murmeln des Bächleins, welches seinem Lager unweit vorüberfloß, das bald mehr bald minder zusammengedrängte Laub des Herbstes, das vielgegliederte schnell über den Boden hinschlüpfende Würmchen — konnte ihn zu tiefsinnigen Fragen und Erörterungen anregen. Die Unterredungen wurden öfter in den ansprechend verzierten Bädern, am liebsten aber, so weit der schon tiefer sinkende Herbst es verstattete, im Freien gehalten. Auch der November brachte noch sonnige Tage voll sommerlicher Milde. Dann ging Augustinus mit seinen Gefährten zu einer anmuthig gelegenen Wiese, wo ein schöner Baum sein vielleicht noch grünes, oder schon herbstlich geröthetes und vergoldetes Schirmdach über die um seinen Stamm Gelagerten ausbreitete. Wenn sie hier so traulich bei einander saßen, die Seele unbewegt von den früheren Leidenschaften und Sorgen, zur Aneignung des unvergänglichen Gutes gemeinsam aufstrebend, dann konnten sie sich so eifrig ihren Untersuchungen hingeben, daß sie das ländliche Mittagsmahl vergaßen, das daheim ihrer wartete, oder von dem tiefdunkelnden Abend überrascht wurden, bevor sie sich erhoben, um zur Wohnung zurückzugehn. Und auch in diese, wenn sie sich hier Nachmittags zum philosophischen Gespräche versammelt hatten, wurde wohl die Abendlampe gestellt, bevor sie nur auf das zunehmende Dunkel aufmerksam geworden (¹).

Augustinus war in solchen Stunden ganz Leben und Bewegen, die Kräfte seines reichen Geistes wirkten dann in schöner Harmonie zusammen und die ihn Umgebenden aufregend ließen sie sie nicht ohne innere Befriedigung und öffneten erfrischende Aussichten der Zukunft. Selbst die Würze des Scherzes wurde nicht von ihm verschmäht, um die Theilnehmenden zur Auflösung ihrer Aufgabe frohsinniger und beherzter zu machen; aber die Stelle

(¹) Contra Acad. lib. I, c. 2, 5, 9; lib. II, c. 6; lib. III, c. 4 u. 20. De beata vita §. 6. De ordine lib. I, c. 3; lib. II, c. 1. De quantitate animae c. 31.

seiner aufmunternden Freundlichkeit nahm augenblicklich strenger Ernst ein, wenn er sehen mußte, daß Licentius und Trygetius in jugendlicher Eitelkeit und Schadenfreude, einer gegen den anderen beim geistigen Wettkampfe im Vortheil zu sein, die gebührende Hingabe an den Gegenstand der Untersuchung verloren hatten. Nicht allein Worte, sondern auch Thränen waren alsdann seine Vorwürfe. Aber so bald er sah, daß die Jünglinge durch seinen schmerzlichen Unwillen beschämt und betrübt geworden seien, milderte sich seine Strenge und nicht lange, so war die frühere Heiterkeit und Unbefangenheit zurückgekehrt. Eine Aeußerung mochte noch so unreif sein, sie wurde nicht ohne Weiteres verworfen sondern der Besprechung gewürdigt; nur ledigliche Wortstreitigkeiten sollten abgeschnitten sein. Augustinus haßte diese und war achtsam darauf, sie strafend an's Licht zu ziehn. Wenn er dagegen ein unerwartetes Aufleuchten des Denkens, ein begeistertes unmittelbares Ergreifen tiefliegender Wahrheit in seinen Mitstrebenden sehen durfte, dann freute er sich nicht minder, als wäre ihm selbst ein ähnlicher Lichtblick zu Theil geworden, und verehrte voll Andacht die Erbarmungen Gottes ([1]).

Alypius nahm mit ganzer Seele an den Unterredungen Theil. Das Kampfesfeuer seines hochherzigen Charakters hatte jetzt sein edles Gebiet gefunden. Gern blieb er, wie vormals bei den Wettkämpfen des Circus, auch jetzt ein Zuschauer des geistigen Ringens, die Bewegungen desselben verfolgend und die Entscheidung sich vorbildend; aber wenn er auf den Wunsch der jüngeren Freunde oder auch des Augustinus selbst die Waffen aufnahm, so führte er sie mit männlicher Geisteskraft und ließ auch auf der negativen Seite kein Mittel unbenutzt, um die Entscheidung wankend zu machen, dafür aber auch desto mehr erfreut, wenn er seinem Gegner mit voller Ueberzeugung den Sieg zusprechen konnte. In seinen Unterredungen mit Augustinus spricht

---

([1]) Contra Acad. lib. II, c. 10. De ordine lib. I, c. 6, 7 u. 10.

es sich sehr bezeichnend aus, durch wie vertraute Freundschaft beide Männer verbunden waren und wie sicher der eine das Verhältniß des anderen zu sich erfaßte. Alypius spricht in dem Bewußtsein des höher entwickelten Geistes in seinem Freunde, welchem er, die Auflösung seiner Zweifel erwartend, sich mit Zuversicht hingeben dürfe, aber er spricht auch als selbstständiger Mann, der selbstständig das Ziel seines Strebens ins Auge gefaßt hat, und spricht als Freund, der seines Freundes Entwickelung mitdurchlebte; Augustinus dagegen, obgleich nicht ohne das Bewußtsein seiner geistigen Ueberlegenheit und höheren Ausbildung, spricht zum Alypius als zu einem Freunde, dessen männliche Entschiedenheit, festes Streben, sittliche Gediegenheit dem Charakter keines Anderen nachstände, den er deshalb von ganzem Herzen lieb hatte und sich selbst glaubte vorziehen zu müssen. Auch Monnica wurde ungeachtet ihres Mangels an philosophischer Vorbildung gern von ihrem Sohne als Theilnehmerin an den Untersuchungen gesehen, da ihr heller Geist die fehlende Vorübung zur philosophischen Betrachtung ersetzte und sie aus der unmittelbaren Wahrheitsfülle ihres Glaubens wohl sogar das enträthselnde Wort auszusprechen vermochte, was der philosophischen Dialektik sich verbarg, oder erst nach manchen Umzügen offenbar geworden wäre. Auch Monnica war, so weit es ihr die häuslichen Obliegenheiten erlaubten, bei den philosophischen Unterhaltungen zugegen und erfreute, förderte und erbaute durch ihre Bemerkungen die forschenden Freunde. Selbst Adeodat's Wort tönte schon lieblich hinein in die Unterredungen, sein Wort, entquollen aus einem Gemüthe, welches das Sehnen nach Gott als väterliches Erbtheil empfangen hatte und vor des Vaters Jugendverirrungen bewahrt, sich keusch und mit dem Glauben der Kirche genährt zu Gott hinwandte (1).

Die in Cassiciacum angestellten Untersuchungen sind nicht

(1) Contra Acad. lib. I, c. 2; lib. II, c. 9; lib. III, c. 4 u. 20. De beata vita §. 18. De ordine lib. I, c. 11; II, c. 1 u. 20.

allein nach ihrem Inhalte, sondern auch großentheils nach ihren Worten und Zufälligkeiten auf uns gekommen. Augustinus ließ alles Gesprochene und auf das Gespräch Bezügliche sogleich aufschreiben. Die Frucht der Unterredungen sollte nicht verloren gehen, aber die unnöthige Mühe der Wiedererinnerung erspart werden; ihm selbst sollte bei seiner Brustschwäche die Aufzeichnung einen wohlthätigen Zügel gewähren, daß er im Sprechen nicht zu sehr von dem Eifer der Disputation fortgerissen würde, und die beiden Jünglinge wurden durch den Gedanken an die Aufbewahrung und vielleicht Veröffentlichung ihrer Worte vor unerwogenen Aeußerungen gewarnt. Aus den Aufzeichnungen gestaltete Augustinus dann die Schriften, wie sie der weiteren Verbreitung übergeben werden sollten, indem er das Bruchstückartige des Aufgezeichneten in den Fluß einer fortlaufenden Darstellung brachte, wohl überhaupt an dem Gesprochenen, namentlich aber an den Worten des Licentius und Trygetius besserte und außer den Zueignungen die erforderlichen Einleitungen beifügte. So haben wir denn in diesen Schriften einen treuen Ausdruck seiner damaligen Entwickelung, einen Ausdruck dessen, was er aus dem Kampfe seines Lebens errungen hatte, was er ersehnte, hoffte und erstrebte, ein anschauliches Bild seiner damaligen Lebensweise und seines Umganges mit denen, welche ihm durch das Band der Verwandschaft und Freundschaft oder als Schüler angehörten. Diese anziehenden Seiten, in einer solchen Vereinigung bei einer andern Entstehungsweise der Schriften nicht möglich, ersetzen das Mangelhafte, was nach Unterredungen entworfene Schriften gegen sorgfältig ausgearbeitete Abhandlungen haben müssen: den minder festen und übersichtlichen Fortschritt des Gedankens (1).

Das Erste, was Augustinus, nachdem er durch erneuten Glauben die Wahrheit als Kraft des Lebens wiederempfangen hatte und sie nun auch in dem unbewölkten Spiegel der Er-

(1) Contra Acad. lib. I, c. 1. De ordine lib. I, c. 2.

kenntniß anzuschauen begehrte, zunächst zum Gegenstande seines stillen Nachsinnens, dann auch der Unterredungen machte, ist als Grundlage seiner späteren Forschungen zu betrachten. Es sollte gegen jene Philosophen, in deren unwirthlichen Steppen er nach seiner Trennung von dem phantastischen Gebiete des Manichäismus umhergewandert war und auch seine Freunde umhergeführt hatte, gegen die Akademiker die Möglichkeit der Wissenschaft zu begründen suchen. Denn, wie oben bezeichnet wurde, weder sich selbst noch seine Freunde hätte er zum Forschen nach der Wahrheit ermuthigen können, wäre er von der Erfolglosigkeit dieses Strebens überzeugt gewesen.. Was er bei sich gegen die Akademiker erwogen, wollte er noch insbesonders den beiden Jünglingen als Anleitung zu philosophischen Untersuchungen mittheilen, und als Aufforderung, der Philosophie die besten Kräfte zu widmen. Eines Tages also versammelte er den Alypius, Navigius, Licentius und Trygetius, und führte durch die Frage: scheint es euch nicht, daß wir die Wahrheit wissen müßten? auf den erwählten Gegenstand der Untersuchung hin. Als aber diese Frage von Allen bejaht war, fragte er weiter: wie indessen? wenn wir auch ohne die Erkenntniß der Wahrheit glücklich sein könnten, glaubt ihr dennoch, daß die Einsicht in die Wahrheit nothwendiges Bedürfniß für uns sei? Alypius, der im Begriffe stand, eine Reise nach der Stadt anzutreten, bat es sich aus, seine eigne Meinung zurückhalten und einstweilen nur als Schiedsrichter zugegen sein zu dürfen. Denn, bemerkte er scherzend, dem Verreisenden müsse doch die leichtere Aufgabe zugetheilt werden, die sich auch am Leichtesten wieder übertragen lasse. Seine Bitte wurde ihm von den Uebrigen zugestanden, welche aber in Betreff der Frage getheilter Meinung waren. Licentius, welchem Navigius beistimmte, meinte, daß schon das Forschen nach Wahrheit glücklich mache; Trygetius dagegen, nachdem er zuvor von Augustinus die Begriffsbestimmung des glücklichen Lebens gefordert und zur Antwort erhalten hatte: das glückliche Leben sei das Leben, welches dem edelsten

und zur Herrschaft im Menschen bestimmten Theile der menschlichen Natur, dem Geiste oder der Vernunft entspreche, behauptete, daß der Besitz der Wahrheit zum Glück des Menschen erfordert werde. Denn nur das geistig vollendete Leben, mithin das Leben im Besitz der Weisheit, könne glücklich sein, Niemand aber, der noch forsche, sei zur geistigen Vollendung gelangt. Licentius setzte einige Augenblicke seinen Gefährten durch Berufung auf den Cicero in Verlegenheit: Cicero, doch wohl gewiß ein Weiser und daher des glücklichen Lebens theilhaftig, habe ja gelehrt, daß die Wahrheit von dem Menschen nicht erkannt werden könne, also für den Weisen, dessen Begriffe der Irrthum entgegengesetzt sei, nur übrig bleibe, frei von jeder Zustimmung unablässig die Wahrheit zu erstreben. Erfülle sich demnach der Begriff der Weisheit schon durch das rastlose Streben nach Wahrheit, so ernte auch dieses bereits den Lohn des glücklichen Lebens ein. Als aber Trygetius, sich ermuthigend, nicht gegen eine Autorität seine Ueberzeugung aufgeben zu wollen erklärte und seine Behauptung erneuerte, daß der nach Wahrheit Suchende nicht geistig vollendet, aber als solcher auch nicht glücklich sei, — denn wie verdiene den Namen des Glücklichen, wer das Ziel seines Verlangens nicht erreicht habe und sogar niemals zu erreichen vermöge, — so erwiederte Licentius: die geistige Vollkommenheit des Menschen bestehe wenigstens während seines irdischen Lebens im Suchen, nicht im Besitze der Wahrheit. Das Wissen der Wahrheit sei Eigenschaft Gottes und vielleicht auch der menschlichen von diesem Leibe frei gewordenen Seele; auf Erden dagegen erreiche der Mensch in dem treuen Streben nach Wahrheit seine Bestimmung und das Glück seines Lebens. Dieses erhelle, wenn man sich die Frage vorlege, ob man den nach Wahrheit rastlos Suchenden unglücklich nennen dürfe? Denn entweder glücklich oder unglücklich. Endlich entspreche die Ansicht, welche das glückliche Leben bereits dem Forschen nach Wahrheit zueigne, der zuvor gegebenen Begriffsbestimmung: das glückliche Leben sei das vernunftgemäße Leben. Denn

gewiß lebe vernunftgemäß, wer ohne Aufhören die Wahrheit suche.

Trygetius entgegnete hierauf kurz: wer von Irrthum in Irrthum gerathe, scheine ihm weder vernunftgemäß noch glücklich zu leben. Es irre nämlich der stets Suchende, nie Findende. Deshalb habe Licentius entweder zu erweisen, daß der Irrende glücklich sein könne, oder daß der stets Suchende, niemals Findende nicht irre. Rasch fiel Licentius ein: der Glückliche kann nicht irren. Dann schwieg er lange, er fühlte sich durch die Bemerkung seines Freundes betroffen. Aber wiederum schien ihm doch Suchen nicht Irren, es schien ihm vielmehr diesem entgegengesetzt, das Mittel zu sein zur Verhütung des Irrthums. Als indessen Augustinus die beiden Jünglinge darauf aufmerksam machte, daß sie sich über den Begriff des Irrthums zu vereinigen hätten, und Trygetius, seines Vortheils gebrauchend, den Sieg durch die schnell gegebene Definition: irrren sei stets suchen, nie finden — sich zu verschaffen suchte, wußte Licentius sich abermals nicht zu helfen. Es sprach etwas in ihm für die von seinem Freunde aufgestellte Begriffsbestimmung und doch auch dagegen. Er bat also um Aufschub der Unterredung bis zum folgenden Tage, um sich inzwischen die zu gebende Antwort zu überlegen. Gern gewährte Augustinus diesen Wunsch. Ein Spaziergang auf den Herbstfluren wurde der Disputation angeschlossen. Das Gespräch ging nun auf mancherlei Gegenstände über, während Licentius noch immer über sein Problem nachdachte. Aber die Auflösung wollte sich ihm nicht ergeben. So schien es ihm denn zuletzt besser, sich für jetzt des Grübelns zu entschlagen und an den Gesprächen seiner Gefährten Theil zu nehmen. Als es schon dämmerte, glaubte er endlich die treffende Antwort gefunden zu haben und wollte den Kampf erneuern; doch Augustinus rieth zu dem festgesetzten Aufschub. Der Rest des Abends wurde gemeinsam in den Bädern zugebracht.

Am folgenden Tage gab Licentius eine Definition des Irrthums, welche bereits in der Beschreibung des Weisen nach

akademischen Begriffen enthalten gewesen war: der Irrthum sei Billigung des Falschen anstatt des Wahren. Der Definition des Trygetius warf er das Ungenügende vor, sie sei einerseits zu eng, weil sie gewiß die schlimmste Form des Irrthums nicht einschließe, andrerseits aber auch wieder zu weit, weil doch auch das Suchen als grade Annäherung an's Ziel gedacht werden könne. „Gestehst du denn nicht zu, fragte darauf Trygetius, daß die Wahrheit der grade Weg des Lebens sei?" Dieser Frage, einem Nachklange von den letzten Worten des Freundes, bei dem Gefühle, daß kein ledigliches Suchen als grader Weg zum Ziele gedacht werden könne, setzte Licentius spöttelnd entgegen, daß man ja auch von einem Wanderer sagen dürfe, er habe den graden Weg des Lebens genommen, wenn er, an der zur Seite befindlichen und sonst von ihm besuchten Herberge dieses Mal vorüberziehend, der graden Straße folge. Trygetius suchte seine Definition durch die nähere Bestimmung zu verbessern: die Weisheit sei der grade Weg, welcher zur Wahrheit führe, — sah sich aber in noch größerer Verlegenheit, als nun Licentius antwortete: welcher Weg denn sei so geeignet, zur Wahrheit zu leiten, als die fleißige Erforschung der Wahrheit? Der nach der Wahrheit ohne Aufhören Suchende sei also weise, folglich auch glücklich. Der in die Enge getriebene Jüngling wußte sich nicht weiter zu helfen, und bat, daß ihn Augustinus in der Begriffsbestimmung der Weisheit unterstützen möge.

Augustinus that es am folgenden Tage — denn Tags vorher hatte man nur eben die Untersuchung noch einmal aufnehmen wollen — durch die Definition, welche schon Männer in alter Zeit ausgesprochen hätten: „die Weisheit sei die Wissenschaft der menschlichen und göttlichen Dinge." Er hatte geglaubt, daß es dem Licentius jetzt schwer sein werde, sich zu behaupten, aber mit unerwarteter Schnelligkeit erinnerte dieser an den Albicerius ([1]). Ob man denn nicht auch dem Albicerius das

---

([1]) S. 146.

Wissen göttlicher und menschlicher Dinge zusprechen müsse? das erstere, weil doch die Wahrsagung ein Ausfluß göttlichen Wissens sei. Man werde also auch den Albicerius für einen Weisen zu halten haben. Trygetius bemerkte dagegen umsichtig, daß Licentius, sich auf den Albicerius berufend, den Begriff des Wissens nicht erfasse: Albicerius habe auch oft falsche Antworten gegeben, das Wissen aber sei untrügliches und dauerndes Besitzthum des Geistes; es gehöre dem klaren Selbstbewußtsein an, weit erhaben über die Assimilationen, welche vermittelst einer geheimnißvollen Befähigung des Gefühls aus einem fremden Bewußtsein gleichsam mechanisch in dem Wahrsager reflectirt würden. Ferner setze die gegebene Definition in Betreff der menschlichen Dinge voraus, daß sie eine wesentliche Beziehung auf den Menschen hätten, wesentliche Angelegenheiten seines Geistes und keine Zufälligkeiten seien, jedoch nur über Zufälligkeiten habe Albicerius Auskunft ertheilt. Sei ihm aber schon das Wissen der menschlichen Dinge zu hoch gewesen, wie viel mehr das Wissen der göttlichen Dinge. Und endlich, wohin denn, abgesehen von den göttlichen und menschlichen Dingen, das Forschen des Weisen strebe? Der Weise, erwiederte Licentius, forsche nach göttlichen Dingen. Nun denn, schloß Trygetius, so war Albicerius gewiß ein Weiser, weil er das von dem Weisen erst Erstrebte schon inne hatte. Aber dieser Consequenz meinte Licentius sich entziehn zu können: der Weise ertrachte das Wissen anderer göttlichen als jener dem Wahrsager bewußten Dinge und sein Streben sei besser als dieses Wissen, das indessen nur aus göttlichem Wissen fließen könne. Es bleibe mithin die Forderung einer genügenderen Begriffsbestimmung der Weisheit. Trygetius ließ sich von seinem Freunde leiten, er gab die besprochene Definition in der Einschränkung: die Weisheit sei das Wissen derjenigen göttlichen und menschlichen Dinge, welche auf das glückliche Leben Beziehung hätten. Aber in dieser Fassung erklärte Licentius den Begriff der Weisheit für zu eng. Ihm scheine sie nicht allein das Wissen, sondern auch das unermüd-

liche Erforschen jener Dinge zu sein: das Wissen besitze Gott, das Erforschen sei die Aufgabe des Menschen während seines irdischen Lebens und auf dieser Stufe für ihn beseeligend. Trygetius wandte zwar noch ein: es sei wunderbar, daß sich der Weise umsonst abzumühen habe; als aber Licentius mit rhetorischem Pathos entgegnete: „wie? umsonst? da er um einen so großen Lohn sucht! Denn eben deshalb, weil er sucht, ist er weise und so fern er weise ist, auch glücklich, indem er so viel als möglich von allen Umstrickungen des Körpers seinen Geist befreit und sich in sich selbst sammelt, sich nicht von Begierden zerspalten läßt, sondern stets ruhig auf sich und auf Gott seinen Blick richtet, so daß er hienieden der Vernunft genießt und am Ende seines Lebens zur Erreichung seines ersehnten Zieles tüchtig befunden wird, und alsdann mit Recht göttliche Seeligkeit genießt, so wie er zuvor menschliche genossen hat," — suchte Trygetius lange umsonst eine widerlegende Antwort. Augustinus aber brach hier die Untersuchung ab, den beiden Jünglingen erklärend, daß die Streitfrage längst hätte entschieden sein können, hätte er nicht ihre Geisteskräfte üben und ihre Anlagen und Studien prüfen wollen. Sein Wunsch, ihnen durch die Disputation einen Antrieb zu philosophischem Nachdenken zu geben, sei befriedigt, da sie erklärt hätten, daß entweder ohne den Besitz oder doch ohne die gewissenhafte Erforschung der Wahrheit das rechte Glück des Lebens, nach dessen Aneignung man doch vor allen Dingen trachten müsse, nicht gefunden werden könne. Aber er forderte auch den Licentius auf, sich nach stärkeren Gründen zur Vertheidigung der Akademiker umzusehn, denn er selbst habe beschlossen, dieselben zur Verantwortung zu ziehen.

So endete einstweilen diese Unterredung und fast sieben Tage vergingen, bevor sie wieder aufgenommen ward. Eine andere geistige Unterhaltung ([1]), an welcher auch Monnica, Adeodatus, Lastidianus und Rusticus Theil nahmen, beschäftigte inzwischen

---

([1]) Das Gespräch de beata vita.

die Gäste in Cassiciacum und Augustinus, bei seiner entschiedenen Vorliebe für philosophische Forschungen, blieb doch von einer einseitigen Beförderung philosophischer Studien weit entfernt. Im Gegentheil war er darauf bedacht, daß seine jungen Freunde die übrigen Wissenschaften nicht vernachlässigen möchten, um durch diese genährt und vorbereitet der Wissenschaft der Wissenschaften ein erfolgreiches Bemühn zu widmen ([1]). Seine Vorsicht, philosophische Ueberreizung oder Schwäche in seinen Zöglingen zu verhüten, hatte aber bei dem Licentius einen zu starken Erfolg. Durch anhaltendere Beschäftigung mit dem Virgil wurde der leicht erregbare Jüngling so ganz in die blumigen Thäler der Poesie gelockt ([2]), daß er nicht ohne Widerstreben nachgab, als Augustinus die unterbrochene Untersuchung wieder aufnehmen wollte. Endlich zeigte er sich denn doch bereit. Auch Alypius war jetzt von seiner Reise zurückgekehrt. Als daher ein Tag des späteren Novembers in so schöner Klarheit und Milde anbrach, daß er die Freunde einzuladen schien, auch ihren Geist so hell als möglich zu stimmen, verließen sie frühzeitiger ihr Lager als gewöhnlich und gingen, nachdem sie den Landleuten die nöthigen Anweisungen gegeben hatten, zu ihrem Lieblingsplatze unter dem Baum der nahegelegenen Wiese. Hier leiteten sie das abgebrochene Gespräch dadurch wieder ein, daß dem Alypius auf sein Begehren das während seiner Abwesenheit Niedergeschriebene vorgelesen wurde. Darauf wünschte noch Licentius, bevor er es übernähme, die Akademiker zu vertheidigen, eine kurze Darstellung ihrer Lehre zu erhalten, damit er nichts für seinen Zweck unbenutzt lassen möchte. Bereitwilligst erfüllte Augustinus diesen Wunsch und entwarf in kurzen Zügen eine Uebersicht über das akademische System, welcher Alypius nur noch die Bezeichnung des zwischen der älteren und neueren Akademie bestehenden Verhältnisses beigefügt wünschte. Von seinem Freunde aufgefordert, dieses selbst anzugeben, äußerte er,

---

([1]) De ordine lib. I, c. 8. ([2]) Contra Acad. lib. II, c. 4.

als man nach der einfachen Mahlzeit zur Wiese zurückgegangen war, (denn Monnica hatte diesmal unerbittlich die Hausordnung aufrecht erhalten), seine Ansicht dahin: es schienen ihm die neueren Akademiker nicht sowohl gegen die ältere Akademie als gegen die Stoiker aufgetreten zu sein. Denn auch von den älteren Akademikern behaupte man schwerlich ohne Grund, daß sie die Meinung von der Unerkennbarkeit der Dinge gehegt hätten, zu deren ausdrücklicher Erörterung sie nicht veranlaßt gewesen. Vorbehaltlichkeit der philosophischen Entwickelungen erhelle auch bei Plato und Sokrates. Nachdem aber Zeno die Frage nach dem Erkennbaren aufgebracht und eine Definition desselben aufgestellt, so habe Arkesilaus auf Grund dieser stoischen Definition verneint, daß Erkenntniß für den Menschen möglich sei.

Jetzt wurde Licentius von Augustinus aufgefordert, die Parthei der Akademiker zu ergreifen. Eingeschüchtert zwar und zögernd, es mit dem ungleichen Gegner aufzunehmen, ermuthigte sich doch der Jüngling und erklärte nur der Wahrheit weichen zu wollen. Aber nach wenigen Gängen sah er sich durch die Frage in die Enge getrieben: ob es denn nicht sinnlos oder mindestens absurd sei, die Unerkennbarkeit des Wahren zu behaupten und doch wieder das Wahrscheinliche, gemäß welchem das Leben bestimmt werden müsse, geltend zu machen? Nach längerem Nachdenken glaubte er indessen noch einen Ausweg zu erblicken. Wie wenn man im Vertrauen auf wiederholte Verbürgungen Anderer von einem Wahrscheinlichen redete? Als aber Augustinus es ihm noch näher vorstellte, daß die Behauptung, es erscheine etwas dem Wahren ähnlich, wenn sie ohne innere Selbstgewißheit ausgesprochen werde, stets eine Widersinnigkeit sei, so stimmte er zu und wußte die Akademiker nicht weiter zu vertheidigen.

Augustinus hatte schon, um den fast augenblicklich sich rathlos sehenden Licentius aufzumuntern, nicht so bald an seiner Sache zu verzagen, scherzend die Besorgniß geäußert, daß sonst nur zu schnell Alypius sich als neuen Gegner stellen und einen

schwereren Kampf verursachen werde. Auf den Alypius richteten sich nun erwartungsvoll die Blicke der beiden Jünglinge, ihr ausgesprochener Wunsch lud ihn ein, dem Augustinus entgegenzutreten. Alypius willfahrtete ihnen. Er war mit der Dialektik, durch welche Augustinus sich leicht den Sieg verschafft hatte, nicht ganz zufrieden gewesen. Warum einen einzelnen Ausdruck, welchen die Akademiker immerhin fallen lassen konnten, so auf die Spitze stellen, da es ja nur auf das ankam, was sie durch denselben hatten bezeichnen wollen? Das Wahrscheinliche bezeichnete aber in ihrem Sinne nichts Anderes als das die Handlungsweise zu bestimmen Geeignete, über dessen inneres Verhältniß zum Wahren nichts angedeutet werden sollte. Dieses gab Alypius zunächst dem Freunde zu bedenken. Augustinus erwiederte zwar, daß ihm jener Ausdruck keineswegs gleichgültig, sondern sehr bedeutsam erscheine, aber gestand auch ein, daß er sich mit den Jünglingen nur spielend im philosophischen Kampfe versucht habe, jetzt dagegen nichts mehr wünsche, als mit männlichem Ernst die Frage über den Gehalt der akademischen Lehre zu verhandeln. Alypius war bereit, zu diesem Zwecke die Hand zu bieten und so wurde denn an einem folgenden Tage die Unterredung in den Bädern fortgesetzt. Das wieder unfreundlich gewordene Herbstwetter versagte es den Freunden, sich um ihren Baum auf der Wiese zu versammeln.

Augustinus ging jetzt in seiner Polemik von dem Begriffe des Weisen aus. Er zeigte, daß die Behauptung, der Weise habe sein Nichtwissen zu erklären und sich vor jeder Zustimmung zu bewahren, eine widersinnige sei. Denn keiner könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein. Die Behauptung der Akademiker würde das Postulat machen, daß entweder die Weisheit gleich Nichts oder gleich dem Falschen sei; denn dieses freilich lasse kein Wissen zu. Man möge daher wohl die Frage aufwerfen, ob es unter den Menschen einen Weisen geben könne, nimmermehr aber in dem Sinne der akademischen Philosophie den Begriff des Weisen mit dem Bekenntniß des Nichtwissens

und der Enthaltung von jedweder Beistimmung verbinden. Alypius mußte das Treffende dieser Bemerkungen zugestehen. Aber Augustinus, um noch einige Scheingründe der Akademiker zu entkräften und seine gegenwärtige Ansicht von dem verborgenen Kern der akademischen Philosophie zu entwickeln, bat den Freund, noch einmal die Rolle des Gegners zu übernehmen. „Da du, antwortete Alypius, unter glücklichen Auspicien, wie es heißt, aufgetreten bist, so werde ich deinen vollständigen Sieg nicht hindern; gefiele es dir aber vielleicht, was du fragend entwickeln willst, durch einen fortlaufenden Vortrag zu Ende zu führen, wahrlich, dann würde es dir deine Großmüthigkeit nicht gestatten, daß du mich, der ich schon dein Gefangener bin, noch als einen hartnäckigen Feind durch jene kurzen Stiche peinigtest.“ Augustinus blickte bei diesen Worten auf Licentius und Trygetius und las in ihren Augen den gleichen Wunsch. „Wohlan denn, sprach er, so will ich euch Folge leisten.“

Er berührte nun zuerst, wie gerathen die Akademiker thäten, wenn sie keinen Gebrauch machten von dem genialen ciceronianischen Einfalle, daß sie deshalb die erste Stelle unter den Philosophen einnähmen, weil jede andere philosophische Klasse zunächst ihr selber ihnen die zweite Stelle einräumen würde. Denn wenn auch z. B. ein Epikuräer, der zugleich einen Stoiker und einen Akademiker zu überzeugen gesucht und von jenem den heftigsten Widerspruch, von diesem das Geständniß des Zweifels zur Antwort erhalten hätte, in unbedachter Eitelkeit den Akademiker über den Stoiker erheben werde, und eben so der Stoiker und jeder andere Philosoph, doch gewiß nicht bei einiger Ueberlegung, weil der Akademiker nicht allein den gegenwärtigen Mangel der Wissenschaft, sondern auch die unheilbare Impotenz, jemals dieselbe zu erreichen, von sich erwiese, ein Selbstbekenntniß, dessen Ruhm ihm der Einfältigste streitig mache, wenn nicht der Satz von dem weisheitslosen Weisen das Uebergewicht in die Schale des Philosophen würfe. Aber eben dieses Spiel mit dem Namen des Weisen bei der Verbannung der Weisheit

sei eine Lockspeise, um Anhänger heranzuziehn, welche sich sonst gar nicht mehr auf ein erfolg- und trostloses Philosophiren einlassen würden, bedauernswerthe, betrogene Anhänger, die immer suchend, niemals findend, endlich im abgelebten Alter und verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes ihre irreleitenden Führer verwünschen müßten.

Dann wandte sich Augustinus gegen die beiden akademischen Hauptsätze von der Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntniß zu gelangen, und von der Nothwendigkeit, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Auch in der Einschränkung auf das philosophische Gebiet sei der erstere Satz nicht zu vertheidigen. Man berufe sich akademischerseits auf das völlig Schwankende und Trügliche der Sinneneindrücke. Sogar diese Anklage enthalte zu viel. Gebe es doch über jeden einzelnen Sinneneindruck eine bestimmte Aussage und werde doch erst die sinnliche Wahrnehmung zu einem trügerischen Maaßstabe, wenn man sie verallgemeinern oder von ihrem Objecte behaupten wolle, was nur ihr selbst zukomme. Aber eingeräumt, es könne durch die Sinne keine objective Erkenntniß mitgetheilt werden, so sei ja von den Philosophen nachdrücklichst ausgesprochen worden, daß die Erkenntniß keineswegs an die Sinne gebunden sei, sondern im Geiste ihre Heimath habe. Gleich die zenonische Definition des Erkennbaren gehöre dieser geistigen Sphäre an. Nicht abhängig von diesem oder jenem Sinneneindrucke sei sie eine aus dem Geiste geschöpfte unumstößliche Wahrheit, ein Wink, daß es für den Menschen eine Stätte der Weisheit gebe und wo er dieselbe zu suchen habe. Ja wolle man auch dieser Definition des Erkennbaren beizustimmen verweigern, so bleibe es doch unumstößlich, — und ein gleicher Wink, — daß sie entweder wahr oder falsch sei, es bleibe immer die bedeutungsvolle Spur eines dem menschlichen Geiste als solchem angehörenden Wissens. Die Akademiker beriefen sich auf den Streit der Philosophie über die ersten Fragen der Physik und Ethik; aber auch diesen Wissenschaften vermöge die Dialektik sichere Grundlinien vorzu-

zeichnen ([1]) und enthalte in sich eine Fülle von unabweisbaren Sätzen.

In Betreff des zweiten Fundamentalsatzes der akademischen Philosophie wies Augustinus darauf hin, daß derselbe durch die Widerlegung des ersteren Satzes ebenfalls widerlegt sei. Denn in der Voraussetzung, daß es für den Menschen keine Erkenntniß gebe, habe er seinen Bestand; dem Erkannten dagegen müsse man beistimmen. Uebrigens sprächen die Akademiker durch den zweiten Hauptsatz ihrer Lehre eine nicht mindere Widersinnigkeit aus als durch den erstern. Sei es widersinnig, daß der Weise ohne Weisheit sein könne, so gewiß nicht minder, daß der Weise auch der Weisheit nicht beistimmen dürfe.

Endlich prüfte Augustinus noch das Ersatzmittel für das dem menschlichen Geiste abgesprochene Wahrheitsbewußtsein. Keineswegs leiste die Induction des Wahrscheinlichen, was sie nach der Darstellung der Akademiker leisten solle, unter Vermeidung des Irrthums Lebensbestimmungen darzubieten. Denn der Begriff des Irrthums erfülle sich nicht allein in der Zustimmung zum Falschen, sondern auch in der Abweichung vom Wahren, welche durch die Einrichtung des Handelns nach dem Wahrscheinlichen nicht verhindert werden könne. Aber die sittliche Ordnung werde durch die Wahrscheinlichkeitstheorie untergraben. Denn Scheingründe vermöge auch die niedrigste Leidenschaft vorzubringen, und woher dann das feste Maaß des Sittlichen, die Richtschnur der Gerechtigkeit und den Zügel der Leidenschaften

---

([1]) So sagt Augustinus in Betreff der Physik: tamen ego, qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti. — Item scio, mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desiturum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum; et innumerabilia physica hoc modo novi.

nehmen! Keine Ehe sei dann vor den Einbrüchen des Wüstlings geschirmt, kein Menschenleben heilig, der Verrath am Vaterlande durch Catilinas Rede gerechtfertigt, jedes Verbrechen dürfe dann nicht nur von dem Vorwurfe der Beabsichtigung, sondern sogar der Verirrung befreit werden.

Durch diese Polemik glaubte aber Augustinus, wie erwähnt wurde, nichts gegen die Ueberzeugung der Akademiker gesagt zu haben und entwickelte schließlich seine damalige (¹) Ansicht von der Hinzweckung ihrer Lehre. Er bezeichnete dabei „das Wahrscheinliche" der akademischen Philosophie als einen Denkstein, durch welchen die Tiefgesinnten in der Mitwelt und eine sich bedürftiger fühlende Nachwelt aus der überschüttenden Skepsis die gediegene Ader echter Speculation hätten ergründen sollen. Diese Zeit aber, achtete er, die Zeit, in welcher es nicht sowohl mehr Noth thue, durch Geltendmachung der Skepsis einem unphilosophischen Dogmatismus zu begegnen, als durch Hervorziehung der Wissenschaft einen neuen Eifer zu philosophischem Forschen zu erwecken, sei jetzt angebrochen (²). Er schloß mit folgenden, die damalige Entwickelung seines innern Lebens sehr bezeichnenden Worte: „Auf daß ihr, wie es um mich stehe, kürzlich vernehmen möget, so weiß ich, daß ich es noch nicht ergründet habe, welcherlei Art die menschliche Weisheit sei; doch glaube ich nicht daran verzweifeln zu müssen, daß ich sie noch einst erreichen werde, und habe beschlossen, mit Verachtung aller übrigen Dinge, welche die Sterblichen Güter nennen, ihrer Erforschung mich zu weihen. Da ich in diesem Entschlusse nicht wenig durch die Gründe der Akademiker gehemmt wurde, so glaube ich mich durch diese Unterredung hinlänglich gegen sie gewaffnet zu haben. Niemandem aber ist es zweifelhaft, daß wir durch ein zwiefaches Gewicht, der Autorität und der Ver-

(¹) Daß Augustinus an dieser Ansicht stets festgehalten habe, ist mehr als zweifelhaft.

(²) Epist. ad Hermogenianum.

nunft, zu lernen bewogen werden. Dieses nun steht mir fest, niemals von der Autorität Christi mich zu entfernen, denn ich weiß keine größere. Den Weg aber der schärfsten Vernunft — denn schon bin ich so gesinnt, daß ich des Wahren nicht allein durch Glauben, sondern auch durch Erkennen inne zu werden mich sehne — hoffe ich jetzt zuversichtlich, ohne mit unsrer heiligen Verkündigung in Widerspruch zu kommen, bei den Platonikern zu gewinnen."

Augustinus hatte lange geredet. Schon war es Nacht geworden, ein Theil des Gesprochenen war schon beim Schein der Abendlampe niedergeschrieben, aber mit gespanntester Aufmerksamkeit erwarteten die Jünglinge, was Alypius antworten möchte, ob er nicht wenigstens auf den folgenden Tag eine Entgegnung ankündigen werde. Doch Alypius erklärte sich besiegt und nach herzlichstem Wunsche besiegt. „Niemals, sagte er, ist mir etwas so erwünscht gekommen, als daß ich heute besiegt hinweggehe, und ich glaube, daß diese Freude nicht mir allein gehöre. Ich werde sie mit euch theilen, meine Mitkämpfer oder unsere Kampfrichter. Deshalb, meine Genossen, wendet euch mit mir von eurer Erwartung, nach welcher ihr mich zum Antworten aufgefordert habt, zu der sicherern Hoffnung, zu lernen. Wir haben einen Führer, der uns nach dem Winke Gottes in das Heiligthum der Wahrheit selbst geleiten wird." Mit freundlich ablehnendem Scherze antwortete Augustinus und so wurde in heiterster Stimmung die Unterredung beschlossen.

Unter den Freunden, welchen Augustinus durch die Bearbeitung dieser Unterredungen über die Akademiker ein willkommenes Geschenk darzubringen wünschte, gedachte er keines so innig als des Romanianus, welcher damals über die Unglücksschläge, die sein Vermögen betroffen hatten, sich in Gram verzehrte. Ihm wurden die Bücher gegen die Akademiker zunächst gewidmet, ihm sollte, noch liebenswerther durch das hoffnungsreiche Wort des Licentius, die Philosophie, die Entrückung in das stille Gebiet des Geistes, wohin die Nebel der irdischen Sorgen nicht

zu bringen vermöchten, Erquickung in die Wunden gießen, welche ihm sein Mißgeschick geschlagen und ihn seine Güter dort zu suchen lehren, wo sie ihm Niemand streitig machen könnte. Die Zuschriften an den Romanianus sind ein schönes Denkmal von des Augustinus Dankbarkeit gegen den Pfleger seiner Jugend und von der Innigkeit seines jetzt auch von der Liebe Christi verklärten Freundschaftsgefühls, welches gern alle seine noch bekümmerten und zagenden Freunde der nun von ihm selbst empfundenen Beseeligung theilhaftig gemacht hätte. In schönen Worten weist er den hartgeprüften Romanianus darauf hin, daß von der Alles lenkenden Hand das Verhängniß, das der beschränkten menschlichen Betrachtung als Uebel erscheine, oft zu einem Antriebe des Guten verwendet werde. Gewiß habe auch die zeitliche Bekümmerniß, welche gegenwärtig auf dem Freunde laste, die Bestimmung, ihm einen höheren Segen zu verschaffen; werde doch schon jetzt Gelegenheit gegeben, ihn auf das helle Licht eines Lebens aufmerksam zu machen, welches keine hinfälligen und unbeständigen Güter enthalte. Augustinus erwähnte, wie auch er durch seine leidende Brust gezwungen worden sei, zugleich mit dem Lehramte der Rhetorik den Lockungen der Welt zu entsagen und sich in den Schooß der Philosophie zu flüchten, in welcher er jetzt den ersehnten Frieden gefunden habe, eifrig gehört vom Licentius, der selbst dem Vater zum Beispiel gemacht werden könne. Möge sich auch Romanianus aus seinem brütenden Schmerze durch den lebensvollen Hauch der Philosophie erwecken lassen, dann werde er durch die Philosophie sogar alles Widerwärtige zu einer höheren Harmonie sich gestalten sehn. Möge er in der übersandten Schrift den süßen Geschmack der Philosophie vorkosten, durch die erhebende Einsicht, daß man an der Erreichung der Wahrheit nicht verzweifeln dürfe, für dieselbe begeistert werden. Möge er, dieser Ermunterung nachgebend, dem dankbar Verpflichteten es gewähren, seinen Dank zu entrichten für die großmüthige Unterstützung in hülfsbedürftiger Jugend, für das unerschütterlich bewährte Wohlwollen, zu-

letzt auch für die Anregung zu einem Leben in philosophischer Stille. Ja möge Romanianus seinen Freunden den ersehnten Anblick schenken, daß seine nach dem Ewigen strebende, aber zur Zeit durch den Schmerz betäubte Geisteskraft von Neuem hervorgebrochen sei und, nachdem sie auf Erden gleichsam einige Zeichen des Zukünftigen geredet, mit Zurückwerfung des belastenden Körpers zum Himmel zurückeile (¹).

Es wurde schon erwähnt, daß in jenen Tagen, während welcher die Unterredungen über die akademische Philosophie unterbrochen blieben, eine andere geistige Unterhaltung, zu der auch noch Monnica, Adeodatus, Lastidianus und Rusticus eingeladen wurden, von Augustinus geleitet ward. Sie stand zu jener erstern in der nächsten innern Beziehung, denn es wurde in ihr, was Trygetius mit keinem siegreichen Erfolge gegen den Licentius vertheidigt hatte, daß man, um glücklich zu sein, die Weisheit gefunden haben müsse, von Augustinus wieder aufgenommen und entwickelt. Augustinus zeigte, daß auch aus diesem Gesichtspunkte die Akademiker überwunden werden könnten. Die Veranlassung aber dieses zweiten Gespräches war folgende. Der dreizehnte November war gekommen. Eine etwas reicher als gewöhnlich besetzte Tafel labte die Gäste in Cassiciacum. Aber Augustinus wollte seinen Geburtstag auch nicht geistig ungefeiert lassen. Nach dem Mittagsmahle also forderte er an dem dunkel bewölkten Herbsttage die Seinigen auf, noch in den Bädern beisammen zu bleiben und sprach, nachdem er daran erinnert hatte, daß der Mensch gemäß den sein Wesen bestimmenden Potenzen des Leibes und der Seele auch einer zwiefachen Ernährung, einer leiblichen durch physische Nahrungsmittel und einer geistigen durch die Wissenschaft bedürfe, in diesen Worten die Absicht seiner Einladung aus: „da wir uns darin vereinigen,

---

(¹) Die aufleuchtende Begeisterung des Romanianus bezog sich höchst wahrscheinlich auf seine feurige Beredsamkeit, als der Plan zu dem philosophischen Lebensinstute gefaßt war.

daß zweierlei im Menschen sich befinde, Leib und Seele, so glaube ich an meinem Geburtstage nicht allein unsern Leibern, sondern auch unsern Seelen ein etwas festlicheres Mahl bieten zu müssen. Welches Mahl ich aber meine, werde ich euch sagen, wenn ihr Hunger habt. Denn wollte ich euch gegen euren Willen und zu eurem Ueberdrusse speisen, so würde ich mich umsonst bemühn und könnte euch nur wünschen, daß ihr vielmehr nach solchen Gastmählern als nach jenen des Leibes verlangen möchtet. Dieses Verlangen aber wird in euch sein, wenn ihr geistig gesund seid. Denn die Kranken verschmähen ihre Speisen und wenden sich mit Widerwillen von ihnen weg." Als nun Alle die Speise, auf welche Augustinus hindeutete, zu empfangen begehrten, begann er mit der Frage: wir wollen doch glücklich sein? Alle bejahten es. Scheint euch aber, fragte er weiter, derjenige glücklich zu sein, der nicht das besitzt, was er zu besitzen wünscht? Sie verneinten es alle, auch Licentius, jetzt seines Kampfes mit Trygetius uneingedenk. Augustinus brachte es darauf zum Bewußtsein, daß sich aus dem verneinten Satze keineswegs die uneingeschränkte Bejahung seines Gegentheils ergebe. Denn das Schlechte zu wollen sei das größte Elend. Auch werde nimmer glücklich sein, wessen Wunsch nach vergänglichen Gütern ziele, da die Freude, sie erreicht zu haben, sich mit der Furcht theilen müsse, sie zu verlieren. „Ja wenn er auch, fügte hier Monnica aus ihrer frommen Gemüthstiefe hinzu, sicher wäre, daß er alles dieses nie verlieren würde, so könnte er dennoch nicht durch dasselbe gesättigt werden. Immer also wäre er unglücklich, weil immer bedürftig." Nur durch den Besitz eines an sich ewigen Gutes — darin vereinigte man sich — werde dem Menschen das wahre Glück des Lebens angeeignet. Und welches war das ewige Gut, die Quelle nie zu trübenden Friedens in seiner Mittheilung an die Menschen? „Gott!" wiederhallte es mit frommer Ehrfurcht von allen Lippen, als Augustinus in dieser Bestimmtheit seine Frage aussprach. „Wer also Gott hat, beschloß er, ist glücklich."

Es blieb jetzt, um der aneignenden Sehnsucht die rechte und einige Lebensaufgabe in hellem Lichte darzustellen, noch zu erörtern übrig: von wem man denn sagen dürfe, daß ihm die Quelle der Beseeligung sich mitgetheilt habe? wer denn Gott habe? „Wer gut lebt" entgegnete auf diese Frage Licentius; „wer das thut, was Gott will," erwiederte Trygetius, welchem Lastidianus und Rusticus beistimmten; „wer keinen unreinen Geist hat" sagte Adeodat und seiner Antwort gab Monnica vor den beiden übrigen den Vorzug, obgleich sie auch diese billigte. Auch Navigius entschied sich wie die Mutter. Die Prüfung der verschiedenen Antworten sollte dem folgenden Tage vorbehalten werden. Plötzlich jedoch sich besinnend, wandte sich Augustinus noch an die drei Theilnehmer der erstern Unterredung mit der Erklärung, daß die Sache mit den Akademikern bereits abgethan sei. Licentius, Navigius und Trygetius horchten auf.. „Da ohne Zweifel, fuhr Augustinus fort, derjenige nicht glücklich ist, der nicht das hat, was er zu haben wünscht, niemand aber etwas sucht, was er nicht zu finden wünschte, und die Akademiker stets die Wahrheit suchen, sie also auch zu finden wünschen, aber nicht finden; so ergiebt sich, daß sie nicht haben, was sie zu haben wünschen, mithin auch nicht glücklich sind. Der Weise aber ist als solcher auch glücklich. Folglich ist der Akademiker nicht weise." Licentius erkannte seine Gefahr und vergebens war es, daß er durch Berufung auf den abwesenden Alypius, der gewiß die Akademiker vertheidigen würde, sich zu decken suchte. Immer härter bedrängt wollte er sich schon durch die Behauptung sicher stellen, daß jemand glücklich sein könne, wenn er auch das, was er wünsche, nicht besitze. Aber der Wink des Augustinus, diese Aeußerung niederzuschreiben, schreckte ihn. „Ich hab' es nicht gesagt!" rief er aus. Abermals winkte Augustinus. „Ich hab' es gesagt!" widerrief der gereizte Jüngling; die Scheu, seine unhaltbaren Worte aufbewahrt zu sehn und sein ehrgeiziger Verdruß, besiegt zu werden, zogen ihn hin und zurück.

Während so die Theilnehmer an der erstern Unterredung sich ganz wieder mit ihrer früheren Aufgabe beschäftigt hatten, waren die Uebrigen in einer ihnen unverständlichen Sache stillverwunderte Zuhörer gewesen. Augustinus bemerkte es und blickte lächelnd die Mutter an. Und Monnica mit mütterlicher Autorität: „gieb es uns nun doch an, sagte sie, und setz' es uns auseinander, was jene Akademiker für Leute sind und was sie wollen." Augustinus that es kurz und jedem verständlich. „Diese Menschen haben die Fallsucht!" antwortete die kräftig-muntere Frau, und zugleich stand sie auf und ging fort. Lächelnd folgten die Andern ihrem Beispiele.

Am folgenden Tage zu etwas späterer Stunde versammelte das fortdauernd trübe Herbstwetter Alle wieder an demselben Orte in den Bädern. Es wurden nun die verschiedenen Antworten erwogen, deren Prüfung man gestern noch ausgesetzt hatte. In Betreff der beiden erstern Antworten war sogleich gezeigt, daß sie völlig denselben Inhalt hätten. Darauf wandte sich Augustinus an seinen Sohn: „ich frage dich, du Knabe, wer dir keinen unreinen Geist zu haben scheint, ob jener, der keinen solchen Dämon hat, durch welchen die Menschen in Geisteszerrüttung zu kommen pflegen, oder jener, der seine Seele von allen Flecken und Fehlern gereinigt hat?" „Der scheint mir, antwortete der Knabe, keinen unreinen Geist zu haben, der keusch lebt." „Und wen nennst du keusch?" entgegnete sein Vater. „Denjenigen, der sich gar nicht versündigt, oder jenen, der sich nur vor dem unerlaubten Lager behütet?" „Wie kann, erwiederte Adeodatus, keusch sein, wer nur hiervor sich bewahrend, durch die übrigen Fehler nicht abläßt sich zu beflecken! Der ist wahrhaft keusch, welcher sich auf Gott richtet und an ihn allein sich hält." „Wer aber so lebt, schloß Augustinus, lebt gut, und wer gut lebt, muß nothwendig so leben." Adeodatus bejahte es mit den Uebrigen.

Aber als das Ziel der Untersuchung schon erreicht schien, warf Augustinus ein Bedenken auf, das einen neuen Weg des

Nachsinnens eröffnete. Konnte man denn von dem, welcher nach Gott erst forschte, in so fern sagen, daß er nicht gut lebe oder gegen den göttlichen Willen handle oder von einem unreinen Geiste geleitet werde? Aber als der Suchende war er doch auch Gottes noch nicht inne geworden. Das bisherige Ergebniß der Unterredung hatte also deren Aufgabe noch nicht erschöpft. Monnica meinte nun, von allen Menschen müsse gesagt werden, daß sie Gott hätten; damit man jedoch nicht folgern dürfe, daß demnach auch jeder Mensch glücklich sei, möge man die zuvor gegebene Definition des glücklichen Lebens dahin vervollständigen: der sei glücklich, wer an Gott einen Gott der Gnade habe. Aber gegen diese Vermittelung war Navigius, weil ja, wenn man sie eingeräumt habe, der kaum überwundene Akademiker wieder triumphiren würde. Denn wie möge man dem nach Gott Verlangenden und Suchenden das Wohlgefallen Gottes absprechen? Werde man ihm daher auch den Besitz des glücklichen Lebens zuerkennen? dem Suchenden und nicht Findenden? dem Wünschenden und nicht Erreichenden? Nach einiger Erwägung glaubte man sich denn darin einigen zu müssen, daß die volle Beseeligung, das wahrhaft seinem Begriffe entsprechende Glück in der vollendeten Erkenntniß Gottes bestehe, welche als solche auch Heiligung des Lebens sei, daß dagegen der nach der Erkenntniß Gottes noch Trachtende zwar das Wohlgefallen Gottes, jedoch noch nicht die Beseeligung in Gott habe, daß aber endlich der von Gott sich Entfernende und der Sünde sich Hingebende nicht allein nicht glücklich, sondern auch von dem Wohlgefallen Gottes verlassen lebe. Doch noch ein Bedenken, dessen Erörterung indessen dem nächsten Tage vorbehalten werden sollte, wurde von Augustinus angeregt.

Am folgenden Tage zertheilte die höher steigende Sonne die Frühwolken und ein schöner, heller Novembernachmittag lud die Bewohner Cassiciacums ein, ihren Versammlungsort in den Bädern mit dem lieblichern Platze auf der Wiese zu vertauschen. Die Bemerkung, welche Augustinus gegen das letzte Ergebniß

der Unterredung gemacht hatte, war diese gewesen: der Gegensatz des Glücklichen sei der Unglückliche, ob man aber wohl den nach Gott Suchenden und nicht des göttlichen Wohlgefallens Entbehrenden unglücklich nennen dürfe? Doch hatte Augustinus zugleich mit dieser Schwierigkeit auch schon die Lösung derselben angedeutet, daß nämlich der Begriff des Unglücklichen zu überlegen und seine — von der Mutter ausgesprochene — Identität mit dem Begriffe des Bedürftigen zu prüfen sei. Denn den nach Gott Forschenden noch bedürftig zu nennen, hatte keinen Anstoß. Die Identität des Unglücklichen und des Bedürftigen war aber erwiesen, wenn sowohl gesagt werden konnte, daß jeder Bedürftige unglücklich, als auch daß jeder Unglückliche bedürftig sei. Die Bejahung des ersteren Satzes hatte kein Bedenken und es blieb also nur der letztere zu erwägen. Augustinus machte auf die scheinbare Ausnahme aufmerksam, wenn ein Mensch, der keinen höheren Gedanken kenne, als die Fülle äußerer Güter, auch in dem vollen Genuß derselben sich befinde. War dieser, wie gewiß ein Unglücklicher, so auch ein Darbender? Freilich war von seinem Besitze die Furcht des Verlustes unzertrennlich. Doch gehörte Fürchten unter den Begriff des Darbens? Aber jetzt gab Monnica eine schöne Antwort. „Auch jener Reichbegüterte, erwiederte sie, der nichts weiter verlangt, entbehrt in seiner Furcht vor dem Verluste der Weisheit. Möchten wir ihn nur dann bedürftig nennen, wenn er an Silber und Gold Mangel hätte, jedoch nicht, da er der Weisheit ermangelt?" Alle waren über diese Worte freudig verwundert und Augustinus begleitete sie mit der Bemerkung: „seht ihr, daß es ein Anderes sei, mancherlei Wissenschaft zu erlernen, und ein Anderes, stets den Geist zu Gott hingewandt zu haben? Denn woher sonst ist jenes entquollen, was wir bewundern?" Alle sprachen es als ihre Ueberzeugung aus, daß der eigentlichste Begriff der Bedürftigkeit der Mangel an Weisheit sei, aber an einer Weisheit, welche nicht im abstracten Sinne des Wissens, sondern zugleich als Norm des Willens und Kraft des Lebens aufgefaßt

ward. Mangel dagegen an äußeren Gütern, leiblicher Schmerz, ja selbst der Tod, achtete man, vermöge die Beseeligung des Weisen nicht zu trüben, dessen Wille und Wunsch mit der Ordnung der Dinge geeint sei. — Später erhob sich Augustinus über die Einseitigkeit, die in dieser Ansicht lag, er hoffte die vollendete Beseeligung in dem ewigen Leben, wann „der unsterbliche und unverwesliche Leib ohne jegliche Mühsal und ohne Gegensatz dem Geiste unterworfen sein werde" (¹).

Augustinus beschloß auch diese zweite Unterredung eben so wie jene erstere über die Akademiker mit einem fortlaufenden Vortrage. In einer das fromme Gefühl erhebenden Weise erörterte er es, welches die Weisheit sei, in deren Aneignung die Beseeligung bestehe. Als Gegensatz gegen geistigen Mangel sei sie geistige Fülle, oder die vollkommene Maaßhaltung, die vollendete Norm des Geistes, durch welche der Mensch, immerdar aus dem Quell der Weisheit sich nährend und seine Fülle bewahrend, gleichmäßig vor den Auswucherungen der Lüste und den Abzehrungen des Grams und der Sorge geschützt bleibe. Wo aber Weisheit, welche nicht Weisheit Gottes wäre? Der also ist seelig, wer Gott hat. Niemand jedoch kann Gott haben ohne den Sohn Gottes, der von sich sagt: ich bin die Wahrheit. Aber was ist die Wahrheit? Sie ist das Erkennungsprincip der höchsten, Alles tragenden und in sich schließenden Ordnung, welche als die wahrhaftige gleichwesentlich und ewig die Wahrheit aus sich zeugen muß, selber ungezeugt, weil die höchste Ordnung durch die höchste Ordnung besteht, das heißt durch sich selbst. Wer also durch den Sohn Gottes den Vater gefunden hat, der ist seelig. „Eine erweckende Stimme aber, welche uns anmahnt, daß wir Gottes gedenken, daß wir ihn suchen, mit Ueberwindung alles Widerwillens nach ihm dürsten mögen, strömt von dem Quell der Wahrheit selbst zu uns herab.

(¹) Zu vergl. der zu der Schrift de beata vita gehörige Abschnitt der Retractionen.

Diesen Strahl sendet jene unsichtbare Sonne in unser inwendiges Auge. Sein ist alles Wahre, was wir reden, auch während wir noch zittern, mit zu schwachen oder zu plötzlich geöffneten Augen uns muthig hinzuwenden und ihn ganz anzuschau'n. Und auch er ist wahrlich nichts Anderes als Gott, ohne irgend eine Entartung vollendet. So lange wir aber noch suchen und noch nicht durch den Quell mit Fülle gesättigt sind, laßt es uns bekennen, daß wir noch nicht unser volles Maaß erreicht haben, und deshalb sind wir, wie sehr auch schon durch Gott gefördert, doch noch nicht weise und noch nicht glücklich. Dieses also ist die volle Befriedigung der Geister, dieses das seelige Leben: fromm und vollkommen zu erkennen, von wem wir zur Wahrheit geführt werden, auf welchem Wege wir zur Wahrheit emporddringen, wodurch wir der höchsten Ordnung geeinigt werden. Welches Dreies denen, so zu erkennen vermögen, Einen Gott und Eine Substanz offenbart."

Augustinus hatte, durch keine Frage gestört, aus der Tiefe seiner christlichen Anschauung mit steigender Bewegung geredet. Monnica war wie von einem stillen Zauber gehalten gewesen, so verwandt war diese Sprache mit dem Bekenntnisse, was ihrer Seele Leben war, und doch wieder eine fremdartige Form. Aber bei den letzten Worten ihres Sohnes verschwand der Zauber und „gleichsam zu ihrem Glauben erwachend" brach sie in den Schlußvers des ambrosianischen Sabbathshymnus aus:

„Hilf heilige Dreieinigkeit!" (¹).

Dann aber setzte sie hinzu: „ohne Zweifel ist dieses das seelige, das vollkommene Leben. Daß wir bald zu diesem Leben gelangen werden, dürfen wir bei festem Glauben, muthiger Hoffnung und heißer Liebe gewiß erwarten." Alle lobten Gott. „Wie wünschte ich, wandte sich Trygetius an seinen Lehrer,

(¹) Fove precantes Trinitas.

daß du uns täglich so bewirthen möchtest!" aber mit mildem Ernst entgegnete Augustinus: „jenes Maaß muß stets bewahrt und geliebt werden, wenn euch unsre Rückkehr zu Gott am Herzen liegt."

So endigte dieses Gespräch auf der anmuthigen Wiese Cassiciacums beim sinkenden Lichte des schönen Novembertages. Nach den Aufzeichnungen von der Unterredung entwarf darauf Augustinus seine Schrift vom glücklichen Leben. Er widmete dieselbe dem hochgestellten, frommen und wissenschaftlich-gebildeten Manne, dessen Reden nächst jenen des Ambrosius besonders dazu gewirkt hatten, ihm den manichäischen Wahn von der leiblichen Beschränkung Gottes in der Kirchenlehre zu benehmen. Er wünschte durch seine Schrift das Band zwischen sich und seinem Gönner noch fester zu knüpfen und an dem Theodorus einen leitenden Freund auf dem Wege nach der Lebensruhe zu finden, deren sichere Stätte er nach langer Irrfahrt jetzt in einladender Nähe erblickte. Wie man wohl nach einer weiten, gefahrvollen Reise im Angesicht der Heimkehr der überwundenen Mühen gedenkt und die wunderbaren Fügungen, durch welche man dem heimischen Boden wieder nahe gebracht ist, sich zurückruft, so ist auch in der Zueignung an den Theodorus des Augustinus Blick den hochbewegten Fluthen, den verlockenden Irrsternen, den auftauchenden und zurückwinkenden guten Zeichen, und den für das natürliche Gefühl zwar schmerzhaften, aber dennoch heilsamen Fügungen seines Lebens zugewandt.

# Elftes Capitel.

**Fernerer Aufenthalt des Augustinus zu Cassiciacum, die Bücher de ordine, die Soliloquien und die Briefe an den Nebridius.**

Was Trygetius am Schlusse des Gesprächs über das glückliche Leben gewünscht hatte, sollte schon in der nächsten Zeit eine Erfüllung finden, indem Augustinus die beiden Jünglinge in eine neue, die tiefsten Fragen des Denkens anschlagende Unterredung einführte. In einer Nacht nämlich lag Augustinus, wie es ihm schon zur Gewohnheit geworden, wachend im stillen Nachdenken auf seinem Lager. Da wurde von ungefähr seine Aufmerksamkeit auf das Bächlein gelenkt, das nahe an seinem Schlafgemache zu den Bädern hinströmte. Es fiel ihm auf, daß bald mit stärkerem, bald mit minderem Geräusche das Wasser über die Kiesel rauschte, er wußte keine Ursache zu entdecken, welche in dieser stillen Nachtstunde die unregelmäßige Strömung bewirken konnte. Während er noch über das abnehmende und zunehmende Plätschern des Wassers nachsann, gab Licentius durch eine Bewegung der Hand zu erkennen, daß er ebenfalls wache. Er hatte der Poesie nachgeträumt. Augustinus fragte ihn, ob er wohl auf den ungleichmäßigen Ton des Baches geachtet habe? Mir ist derselbe, antwortete Licentius, nichts Neues. Als ich einmal wachte und in dem Verlangen, daß ein heitrer Tag anbrechen möchte, aufhorchte, ob Regen herabfiele, that das Wasser dasselbe, was jetzt. Das Gleiche bestätigte Trygetius. Auch er hatte gewacht und die Worte des Augustinus und Licentius gehört. Augustinus fragte nun die Jünglinge, wodurch ihnen das ungleiche Rauschen verursacht scheine, in dieser Stunde, in welcher Niemand am Wasser beschäftigt sein könne. Wodurch sonst, erwiederte Licentius, als durch das Laub des Herbstes,

das, vermuthlich in der engen Einbettung zusammengedrängt, hin und wieder von der Strömung weiter getrieben wird. Auch Augustinus fand dies wahrscheinlich, lobte das Nachdenken des Licentius und gestand, daß er selbst sich gewundert und keine Ursache des Tonwechsels zu entdecken gewußt habe. Licentius seinerseits konnte sich dagegen nicht vorstellen, daß hier ein Anlaß zur Verwunderung gewesen sei. Woher denn, antwortete Augustinus, pflegt die Verwunderung zu entstehen, oder was anders ist die Mutter dieses Fehlers, als irgend eine Ungewöhnlichkeit außer der bekannten Ordnung der Dinge? Außer der bekannten Ordnung, wiederholte Licentius, denn außer der Ordnung scheint mir nichts zu geschehen. Augustinus ward von dieser Antwort, die eine Ueberzeugung aussprach, um welche er fast sein Leben hindurch gekämpft hatte, eben so erfreut als überrascht. Denn nicht nur schien sie eine treffliche philosophische Anlage anzuzeigen, sondern auch eine größere Empfänglichkeit für philosophische Untersuchungen, als er zu hoffen gewagt hatte, da Licentius nach dem guten Anfange, den er in der Philosophie gemacht, einem leidenschaftlichen, von seinem Lehrer nicht ohne Besorgniß bemerkten Hange zur Poesie hingegeben war (¹). „Gut, sehr gut, erwiederte daher Augustinus, hast du viel gefühlt, viel gewagt. Glaub' mir, auf diese Weise wirst du weit den Helikon übersteigen, zu dessen Scheitel du gleich als zum Himmel emporstrebst. Aber ich möchte gern, daß du deine Meinung vertheidigtest, denn ich werde es versuchen, sie zu erschüttern." Doch Licentius hätte sich jetzt ungern von den lockenden Bildern getrennt, um die farblose Bahn der Philosophie zu betreten. „Laß' mich jetzt nur, bat er, denn ich habe meinen Geist sehr auf etwas Anderes gerichtet." Augustinus, in seiner Hoffnung getäuscht und ungern diese ausschließliche Vorliebe zur Poesie sehend, drückte ihm mit tadelndem Ernst seine Besorgniß aus,

(¹) Von dem Dichtertalente des Licentius enthält Aug. Opp. tom. II, p. 39 eine nicht unbedeutende Probe.

achtete es indessen nicht an der Zeit, noch weiter in ihn zu dringen und ihm eine philosophische Unterhaltung aufzunöthigen, sondern kehrte zu dem Nachsinnen zurück, das er auf den Lauf des Bächleins achtend unterbrochen hatte.

Aber der liebenswürdige, eben so zartfühlende als leichtsinnige Jüngling konnte es nicht ertragen, durch sein unbesonnen-hastiges Ablehnen seinen väterlichen Freund verletzt und sich einen Vorwurf verdient zu haben. Mit leichten Scherzworten, welche aber der erröthende Wunsch waren, sein Unrecht wieder gut zu machen, sprach er seine Bereitwilligkeit aus, der Aufforderung Folge zu leisten. Sei ja doch, wie er schon der täglichen Versicherung des Augustinus glaube, die Philosophie des Menschen wahre und unerschütterliche Wohnung. So wolle er denn die allumfassende Ordnung zu vertheidigen suchen, mit so festem Vertrauen, daß er, wenn auch gegenwärtig überwunden, dieses keiner Zufälligkeit, sondern grade der Ordnung zuschreiben werde. Denn nicht die Sache, sondern Licentius werde überwunden sein.

Gern hörte Augustinus diese Aeußerung; gern wieder bereit, sich den beiden Jünglingen hinzugeben, fragte er jetzt den Trygetius, was er von einer Alles umschließenden Ordnung halte? Als Trygetius geantwortet hatte, daß er darüber keine gewisse Meinung habe, wenngleich er sich sehr der Annahme einer uneingeschränkten Ordnung zuneige, daß er aber die so wichtige Frage recht genau untersucht wünsche, so warf Augustinus dem Licentius zuerst an dem Beispiele der im Wasser rauschenden Blätter das Bedenken entgegen, ob denn nicht so Manches in der Natur, wie das bald in dieser, bald in jener Richtung fallende, zusammengeballte und bewegte Laub, nicht durch eine unverbrüchliche Ordnung, sondern durch das Spiel des Zufalls bewirkt scheine. Licentius beschrieb nun umsichtig, wie auch das verwehende einzelne Blättchen durch seine eigne Natur und Beschaffenheit und unter mancherlei Einflüssen vom Baume gelöst und fortgetragen werde. So sei jeder Wechsel in der Natur ursächlich geordnet, möchten auch oft die Ursachen verborgen

sein. Aber Augustinus machte aufmerksam darauf, daß man die unbedingte Weltordnung nicht durch den Begriff der Alles tragenden Ursache erschöpft habe, sondern sie auch als die allbezügliche Idee des Guten erweisen müsse. Konnte man auch die Lage des Laubfalls auf die Bewegung der Herbstluft und die Stellung der Bäume zurückführen, warum war denn so mancher Baum aufgesproßt, welcher durch keine Frucht einen höheren Zweck zu verrathen schien? Trygetius antwortete: der Nutzen der Bäume bestehe nicht in den Früchten allein; doch Licentius erfaßte die Bedeutung der Frage tiefer, als an dem einzelnen Beispiele, er überschaute es, daß wenn sich auch über den Nutzen nicht fruchttragender Bäume Verschiedenes sagen lasse, doch vieles Andere aus der Natur genannt werden könne, dessen Zweck und Moment in der Idee des Guten wenigstens von seinem Blicke und dem Blicke seines Gefährten schwerlich zu ergründen sei, und drückte das Bewußtsein seiner Schwäche, die allwaltende Ordnung in diesem Sinne gegen die Einwürfe seines Lehrers zu vertheidigen, mit folgenden Worten aus: „wohin willst du mich haben? Etwa, weil ich dir noch leichter nachgeben muß, als die Blätter den Winden, durch welche sie in das hinströmende Wasser geweht werden, so daß sie nicht allein fallen, sondern auch forttreiben? Denn was wäre es anders, wenn Licentius den Augustinus über das Innerste der Philosophie belehren wollte?“ Aber Augustinus gab die schöne Erwiederung: „hüte dich, so tief dich herabzusetzen, oder mich zu erheben. Denn auch ich bin ein Knabe in der Philosophie und ich kümm're mich nicht viel darum, wer es sei, durch welchen, wenn ich frage, mir Jener antworte, Der täglich mein Seufzen um Erkenntniß empfängt. Oder siehst du nicht, daß sogar jene Blätter, welche vom Winde fortgeführt werden und auf den Wellen schwimmen, dem fortrauschenden Strome einen Widerstand leisten und an die Ordnung der Dinge die Menschen erinnern, wenn anders das, was von dir vertheidigt wird, wahr ist?“ Durch diese sinnig-schöne Ermunterung von dem Gefühl

einer unendlichen Harmonie berührt, schilderte der Jüngling begeistert an dem Beispiele der so eben durch die scheinbar gleichgültigsten Aeußerlichkeiten angeregten Untersuchung, wie das anscheinend Zwecklose in der Natur sogar eine Frucht des Geistes erwecken könne und wie man deshalb gegen jedweden Augenschein auf eine allgemeine weiseste Ordnung fest vertrauen dürfe.

Aber Augustinus ließ die Bedeutung seiner Einwendung jetzt noch schärfer hervortreten. Nicht sowohl um einen gleichgültigen Ueberschuß in der Natur handelte es sich, wenn eine absolute Ordnung der Dinge angezweifelt ward, als vielmehr um das Vorhandensein des Gegensatzes gegen das Gute. Dies bezeichnete Augustinus durch die Frage an den Licentius: ob er die Ordnung für etwas Gutes halte oder nicht? Licentius erfaßte den inhaltsschweren Wink der Frage, doch fand er auch in der Tiefe seines Gefühls die Entgegnung, aber er rang nach dem Ausdrucke. Gewiß, die Ordnung war nichts Böses, und dennoch war nichts außer der Ordnung. Auch der Irrthum nicht? fragte mit Beziehung auf das Gespräch über die Akademiker Trygetius. Durchaus nicht, erwiederte Licentius, denn wie könne der Irrthum, in das Gesetz der Ursächlichkeit verschlungen, der Ordnung entgegen sein. Augustinus vernahm mit stiller Freude diese Antwort, welche ihm andeutete, daß der Sohn seines geliebten Freundes schon der Philosophie entgegenreife. Aber Licentius arbeitete nach einem deutlichern Ausdrucke seines Bewußtseins. „Gaubt es, rief er, noch umsonst sich abmühend, mit Heftigkeit aus, glaubt es, wenn ihr wollt, Gutes und Böses ist in der Ordnung. Denn wie ich es klar machen soll, weiß ich nicht.“ Trygetius wartete nur, bis sein Freund wieder ruhiger sein werde, dann antwortete er ihm: „was konnte unfrommer gesagt werden, als daß auch das Böse in der Ordnung enthalten sei! Denn gewiß liebt Gott die Ordnung.“ „Ja wahrlich, sagte Licentius, denn von ihm fließt sie und mit ihm ist sie.“ Also, schloß Trygetius, ist auch das Böse von Gott und Gott liebt das Böse. Licentius wurde durch diese Folgerung

nicht irre gemacht, nur das sein Gefühl aufschließende Wort wollte sich ihm noch immer nicht ergeben. Gott liebt — so versuchte er den wortlosen Gedankenkeim zu entfalten — Gott liebt das Böse nicht, und doch, wie mag es außer der Ordnung sein, da ja das seine Ordnung ist, von Gott nicht geliebt zu werden? Aber die Ordnung selbst liebt Gott. Denn was der Ordnung wesentlich und etwas Großes in ihr ist, daß von Gott das Gute geliebt und das Böse nicht geliebt werde, eben dieses liebt Gott. Und so gehört auch das Böse zur Harmonie des Universums. Plötzlich nun das verlangte Wort findend und sich schnell gegen das Bett des Trygetius aufrichtend, fragte er: ist Gott nicht gerecht? Die Idee des Guten bestimmte sich ihm zur Idee der Gerechtigkeit. Als verwirklichte Idee der göttlichen Gerechtigkeit aufgefaßt, hatte die Ordnung das Räthsel des Bösen nicht gegen sich, es war dieses Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes, gerechte göttliche Vergeltung. Heftig hatte Licentius die letzten Worte gesprochen. Augustinus und Trygetius schwiegen. Antwortest auch du mir nichts, da du mich doch hierzu gezwungen hast? fragte der aufgeregte Jüngling den Augustinus, doch mit gemilderter Stimme.

Augustinus hatte geschwiegen, weil er dieser Begeisterung, aus welcher sich Anschauungen entfalteten, die er selbst erst nach langen und tiefen Verirrungen als Geschenke der erleuchtenden Liebe Gottes empfangen hatte, die Offenbarungsspur Dessen erkannte, der seines Geistes Wehen vernehmen läßt, wo und wann er will. Zu einer spätern Stunde, kündigte er dem Licentius an, werde er antworten, aber nicht in diesem Augenblicke. Jetzt legte er dem jungen Freunde nur noch an's Herz, es sich eine Anmahnung zur tüchtigen Ausbildung des Geistes sein zu lassen, um seine Ueberzeugung dereinst erfolgreicher zu vertheidigen, wenn ihn gegenwärtig vielleicht die Einwendungen noch nicht hinlänglich gerüstet finden sollten. Der Morgenschimmer war inzwischen schon durch die Fenster gedrungen, die beiden Jünglinge verließen zuerst ihr Lager, darauf auch Augustinus, nachdem er noch

lange unter Thränen gebetet hatte. An demselben Tage wurde die Unterredung nicht weiter geführt, man beschäftigte sich nur damit, das während der Nacht Gesprochene aufzuzeichnen, der übrige Theil des Tages wurde dem Virgil und dann von Augustinus der Erholung gewidmet, deren sein Gesundheitszustand bedurfte.

Am andern Morgen begaben sich Augustinus, Licentius und Trygetius zur Fortsetzung des Gesprächs nach den Bädern. Es waren nicht mehr Theilnehmende zugegen, denn Alypius und Navigius waren in die Stadt gegangen und Monnica, obgleich von dem Gegenstande der Unterredung in Kenntniß gesetzt, wurde wohl durch häusliche Geschäfte in Anspruch genommen. Augustinus forderte nun zunächst vom Licentius die Definition der Ordnung. Licentius, nach einigem Besinnen, gab folgende: die Ordnung sei dasjenige, wodurch Alles geleitet werde, was Gott beschlossen habe. Auf diese Definition antwortete Augustinus mit der Frage: ob denn nicht Gott selbst von der Ordnung geleitet werde. Licentius bejahte die Frage, wogegen Trygetius es unstatthaft fand, daß von Gott ein passives Verhältniß ausgesagt werde? Wie, entgegnete Licentius, leugnest du denn die Gottheit Christi, der gemäß der Ordnung zu uns gekommen ist und sagt, daß er vom Vater gesandt sei? Trygetius meinte: bei dem Namen Gott denke man doch eigentlich nicht an Christum, sondern an den Vater; und nun trat das schon erwähnte tadelnswerthe Betragen der Jünglinge ein. Trygetius, über seine Aeußerung, daß man eigentlich nur den Vater Gott nenne, von Augustinus zurechtgewiesen, wünschte seine letzten Worte nicht niedergeschrieben, Licentius aber bestand darauf und als er deshalb schärferen Tadel empfing, konnte Trygetius seine Freude nicht verbergen. Von der hierdurch hervorgerufenen heftigen Gemüthsbewegung des Augustinus und bald darauf von Monnica's Eintritt wurde das Gespräch unterbrochen und erst einige Tage später, als Alypius zurückgekehrt war, wieder aufgenommen. Augustinus freute sich, daß auch Alypius an der Unter-

redung Theil nehmen könne und machte ihn mit derselben bekannt. Ebenfalls wünschte er, daß auch die Mutter, deren Geist er erst neulich in dem Gespräche über das glückliche Leben bewundert hatte, bei der Untersuchung zugegen sein möge. An einem klaren und milden Herbstmorgen, als auch Monnica von wirthschaftlichen Obliegenheiten Muße hatte, gingen daher Augustinus, die Mutter, Alypius, Licentius und Trygetius hinaus zur Wiese und nachdem sie sich hier Plätze gewählt hatten, knüpfte Augustinus den Faden der Unterredung wieder an.

Er wiederholte an den Licentius die Frage, ob Gott, der nach der gegebenen Definition Alles durch die Ordnung lenken solle, auch sich selbst durch die Ordnung lenke oder nicht? Licentius hatte sich jetzt einer andern Antwort besonnen. Der Begriff der Ordnung schien ihm den Begriff des Gegensatzes einzuschließen, also auf Gott unanwendbar zu sein. Wo Alles gut sei, urtheilte er, da gebe es keine Ordnung. Sofort legte Augustinus dem Jünglinge folgende Fragen vor: ob nicht bei Gott Alles gut sei? ob demnach auch nicht alles bei Gott Befindliche über der Ordnung stehe? ob denn dieses Gesammtgute nicht das wahrhaft Seiende ausmache? und entnahm, als Licentius die Fragen bejaht hatte, diesen Rückschluß auf die Definition: wie kann die Ordnung wohl Alles umfassen, da grade das wahrhaft Seiende von ihr getrennt sein soll? Licentius suchte sich nun durch die Bemerkung zu helfen, daß zwar das Gute nicht an und für sich, aber wegen seines Verhältnisses zum Bösen der Ordnung angehöre. — Man verlor sich jetzt in einen längern Excurs, der nur hin und wieder auf die eigentliche Aufgabe der Unterredung Beziehungen darbot. Als Augustinus, vielleicht deshalb, um eine befriedigendere Definition der Ordnung herbeizuführen, die Frage that, ob das durch die Ordnung Geleitete bewegt werde? antwortete Licentius: alles Uebrige, nur nicht das bei Gott Seiende. Diese Antwort gab Veranlassung zur Unterscheidung des bei Gott Seienden und des nicht ohne Gott Seienden und zur nähern Bestimmung des Ersteren

durch das Gott Erkennende oder den Weisen, worauf — nicht abschließend, sondern nur anregend — darüber gesprochen ward, ob man von dem Weisen sagen dürfe, daß er nicht bewegt werde? ob man ferner von ihm nicht sagen müsse, daß er auch die Thorheit erkannt habe? und wenn dieses, ob dann nicht die Thorheit mit Gott verbunden zu sein scheine?

Entschieden wollte endlich Augustinus die unterbrochene Untersuchung wieder aufnehmen, indem er fragte, ob nicht die Gerechtigkeit, vermöge welcher in der göttlichen Ordnung die Guten und Bösen gesondert würden, eine ewige Eigenschaft Gottes sei? Licentius stand nicht an, es zu bejahen. Also hat, folgerte Augustinus, von Ewigkeit wie das Gute so auch das Böse bestanden. Licentius und auch Monnica wurden durch diese Antwort sehr verlegen gemacht, denn weder konnten sie annehmen wollen, daß die Gerechtigkeit nicht eine wesentliche Eigenschaft Gottes sei, noch auch sich zu einer dualistischen Vorstellung verstehn. Doch Trygetius meinte, man müsse die Gerechtigkeit als immanente Eigenschaft Gottes von ihrer Bethätigung unterscheiden. In der erstern Hinsicht ewig, erweise sie sich in der letztern Bestimmtheit seit dem Ursprunge des Bösen. Diese Auskunft wurde von Monnica und Licentius gebilligt; aber sogleich sahen sie sich in eine neue Verlegenheit geführt, als Augustinus ihnen vorstellte, wie bedenklich es sei, die göttliche Ordnung nicht als die allumfassende, sondern den Ursprung des Bösen außerhalb derselben zu setzen. Wiederum aber, wenn man das Böse von Anfang an in den Begriff der göttlichen Ordnung aufnahm, schien es schwer, der gotteslästernden Consequenz auszuweichen, daß Gott selbst das Böse verursacht habe.

Augustinus überzeugte sich auf diesem Punkte der Untersuchung, daß die Theilnehmenden im Allgemeinen nicht hinlänglich vorbereitet seien, um schon gegenwärtig der unendlichen Harmonie der göttlichen Weltregierung mit Erfolg denkend nachzuforschen. Deshalb achtete er es für besser, die speculative Richtung des Gesprächs mit einer paränetischen zu vertauschen;

anstatt die Seinen jetzt durch die Frage nach dem Ursprunge des Bösen zu verwirren, suchte er ihnen den Weg zu zeigen, welchen durchmessend sie gekräftigtern Geistes sich zu dem Gedanken der göttlichen Ordnung erheben würden, und wofern es ihnen diesen Weg zurückzulegen nicht verliehen wäre, es sie beherzigen zu lassen, daß es dann besser sein werde, unter dem Glauben an das göttliche Wort zu ruhen, als die tiefsten Fragen des Denkens ergrübeln zu wollen. — Es war bereits Nachmittag, als das Gespräch diese Wendung erhielt. Ein einfaches Mahl hatte die Forschenden von der Wiese zurückgerufen und jetzt saßen sie, weil nach dem heitern Morgen der Himmel wieder umwölkt geworden war, in den Bädern beisammen. —

Der Weg, auf welchem die Vernunft sich zur Höhe ihrer Betrachtung erhoben habe und welchen Augustinus näher zu beschreiben versuchte, läßt sich durch folgende Hauptzüge zusammenfassen: nachdem anfangs die Vernunft in unmittelbar-schöpferischer Kraft ihre Werke gestaltet, sei sie von dem Hinblicke auf dieselben, ihre Schöpfungen in sich zurücknehmend, zur Anschauung ihres eignen Wesens geleitet worden. Jetzt schon im Begriff, sich über sich selbst zur Betrachtung des sie erleuchtenden Lichtes, zu Gott sich zu erheben, habe sie dennoch in dem Gegengefühl ihrer Schwäche in der körperlichen Welt Anhaltspunkte gesucht, und dort unter den vorübergehenden Formen und Melodieen der Natur die Einwirkung ewiger Harmonieen, gleichsam aus dunkleren Abbildern die Züge reiner Urbilder entdeckt, der nämlichen Urbilder, deren Ausdruck sie in sich selbst wiedergefunden. Auf diesem Wege gestärkter zu sich heimgekehrt und zu noch tieferem Selbstbewußtsein geleitet, habe sie sich jetzt zur Betrachtung Dessen erhoben, welcher die Einheit des Alls, der Quell der Wahrheit und unendliche Schönheit sei. Diese Bahn, auf welcher die Gesammtvernunft der Menschen vermittelst der verschiedenen Wissenschaften sich zur Wissenschaft der Wissenschaften emporgearbeitet, müsse auch von dem Einzelnen beschrieben werden, um das Wissen zu gewinnen, alle Räthsel der Betrach-

tung aufzulösen und also auch das Böse aus der göttlichen Weltordnung zu begreifen. Möge sich indessen nicht entmuthigen, wer seine Zeit nicht unausgesetzt den Wissenschaften widmen könne und doch zur Erkenntniß zu gelangen wünsche. Es genüge — Augustinus sprach dies zunächst zu seiner Mutter — die Hauptbegriffe der einzelnen Wissenschaften sich zu eigen gemacht zu haben, und wessen Geist durch ein frommes Leben vor der Zerstreuung in das Sinnliche bewahrt, in sich gesammelt und auferstanden sei, werde dieselben auch leicht sich aneignen. Aber ohne den Ueberblick über das Gebäude der Wissenschaften möge man sich die tiefsten Fragen der Philosophie lieber gar nicht aufwerfen und nichts Weiteres suchen, als den Glauben an die göttliche Offenbarung. Unerläßlich sei zum Eindringen in die Wahrheit ein frommes Leben, denn den Frommen erhöre Gott. Die Kraft aber der Frömmigkeit quille aus dem Gebete. „Lasset uns also beten, — mit diesen Worten, welche seinen Durst nach Wahrheit und seine Liebe zu seiner Mutter und seinem Freunde Alypius und jene beiden selbst so schön bezeichnen, schloß Augustinus seine Rede, — lasset uns also beten, nicht daß uns Reichthümer, oder weltliche Ehren, oder dergleichen vergängliche und wandelbare und vor jedem Widerstande entweichende Dinge zu Theil werden, sondern daß wir das erlangen mögen, was uns gut macht und wahrhaft beseeligt. Auf daß diese Bitte recht fromm dargebracht werde, befehlen wir sie vornämlich dir, o Mutter, auf deren Gebet, wie ich gewißlich glaube und bezeuge, Gott mir diesen Geist gegeben hat, daß ich der Erforschung der Wahrheit nichts vorziehe, nichts Anderes will, nichts Anderes denke, nichts Anderes liebe. Und ich höre nicht auf zu glauben, daß ich das hohe Gut, das zu wünschen ich deinetwegen gewürdigt worden bin, auch auf dein Gebet gewinnen werde. Dich aber, Alypius, was soll ich dich ermahnen, was erinnern? der du deshalb nicht das Maaß überschreitest, weil jenes vielleicht stets zu wenig geliebt wird und nimmer zu viel geliebt werden kann." — Der Herbstabend hatte schon

tief gedunkelt, als die Versammelten sich trennten, die Abendlampe war schon gebracht worden.

Die beiden Bücher de ordine wurden jenem Freunde gewidmet, welcher nichts Lieberes gehabt hatte, als mit Augustinus nach der Harmonie des Universums zu forschen. Eine plötzliche, gefahrdrohende Veranlassung hatte den Zenobius aus Mailand getrieben, aber ein Gedicht, das er hinterlassen, machte ihm den Freund zum Schuldner, bei Untersuchungen über das Weltall auch aus der Ferne seiner zu gedenken und ihm an diesen Entwickelungen Theil zu verschaffen. Deshalb wurde die Unterredung, welche das Räthsel des Bösen in die Weisheit der göttlichen Weltregierung aufzulösen unternehmen wollte, für ihn bearbeitet. War auch die Aufgabe des Gesprächs nicht zu Ende gebracht, so fehlte es doch nicht an sinnvollen Winken, und Zenobius sollte, indem ihm das friedliche Bild seiner Freunde in Cassiciacum vorgeführt ward, aus dem Leben die ermunternde Versicherung des Augustinus bestätigt finden, daß nur auf dem Boden eines von Leidenschaften nicht bewegten, an Gott hingegebenen Gemüths die klare Blüthe des Denkens gedeihen könne.

Diejenige Schrift des Augustinus, welche unter den in Cassiciacum von ihm verfaßten Schriften eigenthümlich dasteht, wurde am spätesten von ihm entworfen (¹). Wie in den bisher betrachteten Schriften der treuste Ausdruck seines Gemüths im Verhältniß zu den ihm zunächst Stehenden vorliegt, so in den Soliloquien das anschaulichste Bild seines in sich selbst beschlossenen innern Lebens. Als die höhere Stimme in seinem Bewußtsein ihn zu den Selbstgesprächen und den zusammenfassenden Aufzeichnungen derselben ermunterte, war es zugleich

---

(¹) Augustinus erwähnt in den Retractionen unter den in Cassiciacum von ihm verfaßten Schriften die Soliloquien zuletzt. Die Argumentation, wodurch in den Soliloquien die Unsterblichkeit der Seele gefolgert wird, setzt de ordine lib. II, §. 43 voraus und die Bücher de ordine folgen der Zeit nach auf die Bücher contra Academicos und de beata vita.

ihr Wink, vor Allem von Gott Hülfe zu dem Unternehmen zu erflehn. „O Gott, Schöpfer der Welt, — so betete Augustinus in seinem Gebete, — verleihe mir zuerst, daß ich Dir wohlgefällig Dich anrufe, darauf, daß ich so wandle, daß Du mich erhören mögest, und alsdann so hilf mir aus. Du Gott, durch den Alles, was durch sich selbst nicht sein würde, zum Sein emporstrebt; der sogar das nicht vergehen läßt, was sich gegenseitig zerstört; der nimmer das Böse wirkt und der Macht des Bösen gebietet; der den Wenigen, welche zu dem wahrhaften Sein sich heimflüchten, es offenbart, daß das Böse nichts sei; Gott, durch den das Weltall auch ungeachtet des Bösen vollkommen ist; Gott, den liebt, was lieben kann, bewußt oder unbewußt; Gott, in welchem Alles ist und welchen dennoch weder die Schmach der Creatur schmäht, noch die Bosheit derselben gefährdet, noch der Irrthum derselben irrt; Gott, der nur dem Reinen das Wissen der Wahrheit behalten hat; Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit, Vater des wahren und vollkommensten Lebens, Vater der Seeligkeit, Vater des Guten und Schönen, Vater des geistigen Lichts, Vater unsrer Erweckung und Erleuchtung, Vater des Unterpfandes, wodurch wir angemahnt werden, heimzukehren zu Dir: Dich rufe ich an, o Wahrheit, in welcher und von welcher und durch welche Alles wahr ist, was wahr ist; o Weisheit, in welcher und von welcher und durch welche Alles weise ist, was weise ist; o wahres und vollkommenstes Leben, in welchem und von welchem und durch welches Alles lebt, was wahr und vollkommen lebt; o Seeligkeit, in welcher und von welcher und durch welche Alles seelig ist, was seelig ist; o Schönes und Gutes, in welchem und von welchem und durch welches Alles gut und schön ist, was gut und schön ist; o geistiges Licht, in welchem und von welchem und durch welches Alles geistig licht ist, was geistig licht ist; Gott, von welchem sich abwenden — fallen, zu welchem sich hinwenden — aufstehen, in welchem bleiben — bestehen ist; Gott, von welchem sich entfernen — sterben, zu welchem zurück-

kehren — wiederaufleben, in welchem Wohnung haben — leben ist; o Du Gott, der Du uns reinigst und zum ewigen Erbe zubereitest, neige Dich zu mir in Erbarmen! Komm mir zu Hülfe, Du einiges, ewiges, wahrhaftiges Wesen, in welchem kein Zwiespalt ist, keine Ungeordnetheit, kein Uebergang, keine Bedürftigkeit, kein Tod, sondern die höchste Einheit, die höchste Klarheit, die höchste Beständigkeit, die höchste Fülle, das höchste Leben. Erhöre, erhöre, erhöre mich, mein Gott, mein Herr, mein König, mein Vater, mein Schöpfer, meine Hoffnung, meine Angelegenheit, mein Ruhm, meine Wohnung, meine Heimath, mein Heil, mein Licht, mein Leben, erhöre, erhöre, erhöre mich nach jener Deiner Weise, die Wenigen bekannt ist! Schon liebe ich Dich allein, folge Dir allein, suche Dich allein, bin bereit, Dir allein zu dienen, verlange nur Dir anzugehören, weil Du allein gerecht herrschest. O befiehl und gebiete, was Du willst, aber heile und öffne meine Ohren, daß ich Deine Worte vernehme, heile und öffne meine Augen, daß ich Deine Winke sehe, treibe von mir den Wahn, daß ich Dich wiedererkenne. O nimm wieder auf Deinen Flüchtling, gnadenreicher Vater, laß' mich genug gestraft sein, genug Deinen Feinden, die Du unter Deinen Füßen hast, gedient haben, genug ein Spiel des Truges gewesen sein. Nimm mich an, der vor jenem flieht, Deinen Diener, weil auch jenes mich, da ich von Dir floh, den Fremdling aufnahm. Ich weiß es, daß ich zu Dir heimkehren muß, laß dem Anklopfenden Deine Thür sich öffnen. Mehre in mir den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, nach Deiner wundervollen und unvergleichlichen Güte. Zu Dir suche ich zu gelangen, und wiederum bitte ich das von Dir, wodurch zu Dir gelangt wird. Denn wo Du verlässest, da ist Untergang, aber Du verlässest nicht, weil Du das höchste Gut bist, das jeder, der recht sucht, auch finden wird. Es sucht aber recht, wem Du es recht zu suchen gegeben hast. Gieb mir, o Vater, daß ich Dich suche, behüte mich vor dem Irrthum! Möge mir, wenn ich suche, nichts Anderes statt Deiner begegnen. Begehre

ich nichts Anderes als Dich, so möge ich Dich doch finden, mein Vater. Ist aber in mir noch eine unnütze Begierde, so reinige Du selbst mich und mache mich tüchtig, Dich zu schauen. Was übrigens das Wohl meines sterblichen Leibes betrifft, so lege ich es, weisester und bester Vater, in Deine Hände, so lange ich nicht weiß, was mir oder denen, die ich liebe, Gutes daraus hervorgehe, und will Dich darum bitten, je nachdem Du es zur Zeit mir kundgeben wirst; nur dieses bitte ich von Deiner großen Barmherzigkeit, daß Du mich ganz zu Dir bekehrest und mir, indem ich Dich erstrebe, nichts entgegen sein lassest, und mir verleihen wollest, daß ich, so lange ich diesen Leib habe und trage, rein und hochherzig, gerecht und weise sei, erfüllt von der Liebe und der Erkenntniß Deiner Weisheit und würdig der Ererbung Deines seeligen Reiches."

Was also wünschte Augustinus zu wissen? Aus seinem Gebete konnte er es kurz zusammenfassen: die Erkenntniß Gottes wünschte er zu gewinnen, und — was von Gotteserkenntniß unzertrennlich, was die Vorstufe zu derselben war — die Erkenntniß des menschlichen Geistes.

Gott wünschte er zu erkennen, aber welches war das klare Ziel dieses Wunsches? Wann war er gewiß, zur Erkenntniß Gottes gelangt zu sein? Denn was kannte er, das er mit Gott vergleichen durfte? wodurch er seinen Wunsch hätte bestimmen mögen? Sollte er sagen: so innig, als seinen vertrautesten Freund, so innig, als den Alypius, wünsche er Gott zu erkennen? Aber dasjenige, weswegen ihm Alypius so verbunden war, das geistige Wesen seines Freundes, hatte er ja eben so wenig als sein eignes Wesen erkennend durchdrungen. Oder konnte er so das Ziel seines Verlangens bezeichnen: nicht minder als die mathematische Wahrheit wünsche er Gott zu erkennen? Jener war es sich so gewiß bewußt, daß seine Ueberzeugung keiner Steigerung fähig war. Und dennoch, durfte er sie zum Maaßstabe seines Wunsches machen? Denn wie unvergleichlich mehr würde er sich der Erkenntniß Gottes freuen;

trat doch schon jetzt bei dem Aufblick nach dieser Erkenntniß jene Wissenschaft fast ganz in ihm zurück. Aber dieser Unterschied würde doch nicht durch einen verschiedenen Grad der Erkenntniß, sondern durch die Unterschiedenheit des Erkannten bedingt sein, gleichwie derselbe Blick des Auges, die Bilder der Erde und des Himmels umfassend, mit verschiedenem Grade der Freude die Seele füllte. Daher, mit gleicher Gewißheit wie der mathematischen Wahrheit, auch Gottes inne zu werden, war der bestimmte Ausdruck der Sehnsucht des Augustinus nach der Erkenntniß Gottes.

Das Ziel war festgestellt, aber auch der Weg dahin ließ sich bezeichnen. Erschien nicht im Sinnlichen das Nachbild des Geistigen? Die Sonne der Sinnenwelt war der sichtbare Abglanz von der Sonne der Geisterwelt, welche, wie die Gestalten des Himmels und der Erde von ihrer Sonne ihr Licht empfingen, das Licht jeder geistigen Wahrheit schuf, und, gleichwie die sichtbare Sonne in das Centrum des Gesichtssinnes, den Blick, vermittelst des Sinnes aufgenommen ward, von dem Centrum des Geistes, dem Geistesblicke oder der Vernunft, vermittelst des Geistessinnes geschaut werden mußte. Aber die Tüchtigkeit des Gesichtsblickes war von der Gesundheit des Auges abhängig, so auch die Tüchtigkeit des Geistesblickes von der Gesundheit des Geistes. Das also war zunächst der unerläßliche Weg, um zum Schauen Gottes zu gelangen, den Geist, wenn er krankte, gesund zu machen. Krankheit des Geistes war nun gewiß jede Begierde nach dem Irdischen und Vergänglichen, und die Heilmittel dagegen der Glaube, die Hoffnung und die Liebe: der Glaube, weil der Kranke zustimmen muß, daß er, so lange nicht von seinem Geiste die Flecken der Begierden abgewischt seien, Gott nicht schauen könne; die Hoffnung, weil er, an seiner Genesung verzweifelnd, den Arzt, wenn dieser ihm Hülfe darbietet, von sich weisen wird; die Liebe, weil er auch bei der Ueberzeugung, nur in der Lauterkeit des Geistes Gott schau'n zu können, und bei der Aussicht, von seiner Krankheit geheilt zu werden, ohne

die verlangende Liebe sich dem nahenden Lichte nicht zuwenden wird. Nachdem aber der Geist durch Glauben, Hoffnung und Liebe gesund geworden, muß er in seiner irdischen Entwickelung bei seinem Aufblicke zu Gott nicht minder mit Glauben und Hoffnung gerüstet bleiben. Denn während des Erdenlebens sucht der sinnliche Schein die geistige Wahrheit zu entkräften; dagegen stärkt der Glaube, welcher dem Schein widerstehend der geistigen Wahrheit sich eint; und auf der Erde hat der im Geiste durch die Erkenntniß Gottes Beseeligte noch mit körperlichen Leiden zu kämpfen; in diesen erhebt ihn die Hoffnung auf die Zeit jenseit des Irdischen, in welcher es kein Leid mehr zu tragen giebt. Wenn aber der Glaube nicht mehr ist, weil nichts mehr das Bewußtsein der Wahrheit mehr trüben kann, wenn auch die Hoffnung aufgehört hat, weil in den seeligen Besitz des höchsten Gutes keine Störung mehr einfließt, dann ist die Liebe, wodurch der Mensch Gott anhängt, in dem Menschen Alles in Allem.

Mit Hingebung hatte Augustinus die in diesem Inhalte zu ihm redende Stimme seines höhern Bewußtseins vernommen. Aber nun? wie weit hatte er den bezeichneten Weg schon vollbracht? Hatte sein Geist sich bereits von jeder hemmenden Begierde des Irdischen frei gemacht, um in seinen ungetrübten Spiegel die Erkenntniß Gottes aufnehmen zu können? Er prüfte sich mit sorgfältigstem Ernste und glaubte sich sagen zu dürfen, daß kein sinnliches Begehren noch eine Macht über ihn ausübe, sondern daß nur das Verlangen nach Gott in ihm walte. Warum denn mußte er noch immer schmachten? warum wurde sein zu Gott aufblickender Geist noch immer nicht durch die Fülle der Anschauung erquickt? In dieser Ungeduld seiner Liebe wies ihn die höhere Stimme darauf hin, daß, wenngleich der Geist schon von seinen Krankheiten genesen sei, dennoch die göttliche Weisheit öfter zögern dürfe, ihre Fülle mitzutheilen. Vermöge doch auch oft das sinnlich wahrnehmende Auge, obwohl im Zustande der Gesundheit, nicht alsbald, nachdem es sich geöffnet, das

helle Sonnenlicht zu ertragen, sondern müsse an der Stufenfolge minder und mehr beleuchteter und leuchtender Gegenstände dasselbe aufzunehmen sich befähigen. Sollte nicht für Viele das Gleiche in Betreff der Geistessonne stattfinden? sollten sie nicht stufenweise hinzuführen sein zu dem vollkommenen Schauen, das sie blenden würde, wenn es plötzlich sie überdränge? — Durch diese Erwägung wurde die aufwallende Ungeduld des Forschenden einigermaßen beschwichtigt. Er brach hier für diesen Tag ab, um nicht durch zu anhaltendes Denken und Schreiben sein sehr gereiztes Befinden bedenklicher zu machen.

Am folgenden Tage setzte Augustinus das Selbstgespräch fort, aber anstatt seines gestrigen ungeduldigen Verlangens war er von Schwermuth gebeugt. Er war nun ganz darin ergeben, auch einen Weg längerer Vorbereitung zu wandeln, wenn ihn derselbe nur dem ersehnten Ziele zuführen würde. Welcher Weg denn sollte ihm bezeichnet werden? Aber die höhere Stimme wiederholte ihm nur die Bedingung, daß er sein Inneres ganz gereinigt, sich von jedem Zuge zur Sinnlichkeit losgerissen haben müsse, alsdann werde er wahrlich in demselben Augenblicke, wenn sein Geist von den Flecken des Irdischen völlig geläutert sei, das Schauen Gottes erreichen. Eine schmerzvolle Wunde wurde jetzt in ihm von dieser Verheißung berührt, denn in der letzten Nacht war er nochmals von dem Verlangen nach jener Lust übernommen gewesen, deren Bande er einst so drückend empfunden, aber gegenwärtig in der Selbstprüfung am vorigen Tage so gänzlich fern von sich geglaubt hatte. Tiefes Gefühl der Reue durchdrang ihn. Ach daß ihn doch die richtende Stimme nicht noch schwerer treffen möchte! Keine Versicherung wollte er hinfort, so lange er nicht die ersehnte, ewige Schönheit in dem Glanze ihrer Vollkommenheit geschaut hätte, über seine geistige Genesung aussprechen, sondern sich nur ganz der erbarmenden Führung Gottes überlassen, welcher endlich doch gewiß seine Sehnsucht nicht unerfüllt lassen und sich in seiner Herrlichkeit ihm offenbaren werde. Unablässig strömten seine

Thränen, seine leidende Brust athmete in der heftigsten Gemüthsbewegung unter erhöhten Schmerzen. Aber was sollte er seine Thränen stillen und für seine körperliche Gesundheit Sorge tragen, da er seines geistigen Leidens auch noch jetzt kein Ende sah!

Als Augustinus sich wieder etwas beruhigt hatte, war es sein inniger Wunsch, wenn er sich doch dem Lichte, dessen Fülle er noch nicht fähig sei in sich aufzunehmen, nur so weit annähern dürfte, um durch den Hinblick auf dasselbe jede Zuflüsterung der Lust fortan zu verachten. Da schien ihm plötzlich sein geistiger Pfad erhellt zu werden. Gott wünschte er zu erkennen und die Seele; wie also auch nicht die Wahrheit? Gott und die Seele konnten ja nur durch die Wahrheit erkannt werden. Welches denn war die Stätte der Wahrheit? Ja wenn er diese Frage sich ganz beantwortet hätte, so würde er vielleicht nichts weiter fragen. Aber gewiß mußte doch die Wahrheit in dem Wahren sein und in so fern in dem Unsterblichen oder wahrhaft Seienden. Diesen Gedanken, der eine große Verheißung zu enthalten schien, wurde Augustinus angemahnt genau zu überlegen. Wenn nur keine Berückung der Lust den Blick seines Geistes wieder verdunkeln würde! Doch tröstend sprach es jetzt aus seinem Bewußtsein: „glaube fest an Gott und vertraue dich ihm ganz an, so viel du vermagst. Hüte dich, für dich allein und aus eigner Macht etwas sein zu wollen, sondern bekenne dich einen Knecht des gnadenreichsten und besten Herrn. Dann wird er nicht aufhören, dich zu sich zu erheben, und dir nichts begegnen lassen, als was dir heilsam ist, ob du es auch nicht einsiehst." Und Augustinus antwortete: „ich höre es, ich glaube es und gehorche nach Kräften, und bitte ihn von Herzensgrunde, daß ich zu recht kräftigem Gehorsam stark sein möge." So wurde das Selbstgespräch zum zweitenmale beschlossen.

Vielleicht nach einer etwas längeren Unterbrechung erneu'te Augustinus das stille Zwiegespräch seines Geistes. Auch jetzt begann er mit der Weihe des Gebets. „Gott, der Du ewig derselbe bist, flehte er, möge ich mich erkennen, möge ich Dich

erkennen!" Vieles umfaßte auch die erstere Bitte, welche die Trägerin der zweiten höheren war und den Weg zu dieser bezeichnete. Augustinus mußte sich auch in Hinsicht jener ein bestimmteres Ziel seines Forschens stellen und hatte hierbei nicht lange zu schwanken. Kein Wunsch überwog bei ihm in Betreff der Selbsterkenntniß den Wunsch, zu wissen, ob sein Geist unsterblich sei, und in dieser Ueberzeugung die Zuversicht zu haben, daß er die Erkenntniß, nach welcher er sich sehnte, vollkommen gewinnen, nimmer verlieren werde. Am Schlusse seines letzten Selbstgespräches war ihm aber auch ein bedeutungsvoller Wink gegeben worden, daß die Unvergänglichkeit des individuellen menschlichen Geistes nicht allein geglaubt werden müsse, sondern auch gewußt werden könne. Folgender Gang der Untersuchung zeichnete sich ihm einfach vor: es sich zuerst über jeden Zweifel zu erheben, daß die Wahrheit nicht untergehn könne, darauf zu überlegen, ob die Wahrheit auch ein Sein in dem menschlichen Geiste habe, und endlich zu beurtheilen, ob dieses ein solches sei, daß es mit der Vernichtung des menschlichen Geistes selbst vernichtet erscheine.

Daß die Wahrheit nicht untergehen könne, ergab folgende einfache Dialektik: angenommen, die Wahrheit sei untergegangen, so bleibt es wahr, daß sie untergegangen sei. Nichts kann aber auf andere Weise wahr sein, als durch die Wahrheit und weil die Wahrheit in ihm ist. Wagte man daher auch das Härteste zu denken, um die Möglichkeit, daß die Wahrheit aufhören könne, zu erweisen, immer war sie, dem Phönix ähnlich, aus der Asche, zu welcher man sie durch eine schroffe Hypothese vernichten wollte, wieder erstanden. — Aber gab es in dem menschlichen Geiste eine Stätte der Wahrheit? Ohne Zweifel! Jede Wissenschaft war ja Wahrheit. — Oder war endlich die Wissenschaft auf so äußerliche Weise in dem menschlichen Geiste, daß sie wie ein sich weiterbewegendes Licht sich aus demselben im Momente des Sterbens zurückziehn konnte? Wer mochte dieses behaupten wollen! Unauflöslich erschien ja die Wissenschaft,

welche der Einzelne inne hatte, mit seinem Geiste verwachsen, sie mußte wie der zerrinnende oder verglimmende Geist zerrinnen oder verschwinden, wenn nicht der Geist unvergänglich war. Nun aber konnte die Wahrheit nicht untergehn, also auch nicht der Geist des Menschen, in welchem sie ein untrennbares Sein gewonnen hatte.

Doch einige bedenkliche Wahrnehmungen waren zu beseitigen, bevor sich Augustinus der Freude, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes auch in der Klarheit des Gedankens zu besitzen, überlassen durfte. Das Wahre sollte als der Träger der Wahrheit unvergänglich sein; legte indessen nicht die Natur das vielfältigste Gegenzeugniß ab? War nicht z. B. jeder hervorsprossende Baum ein wahrer Baum und unterlag gleichwohl unbedingt dem Gesetz der Vergänglichkeit? Zweitens aber war es bedenklich, daß verhältnißmäßig so Wenige unter den Menschen wissenschaftlichen Besitz hätten und auch in den Wenigen dieser Besitz angebildet werden müßte. Folglich schien die Wahrheit dem menschlichen Geiste nicht wesentlich zu eignen. Was in denselben erst hineingebildet war, schien sich auch von demselben wieder ablösen, auch, ungeachtet der zeitliche Träger der Himmelsblüthe verwelkte, die Blüthe selbst sich wieder in ihre Heimath erheben zu können, aus welcher sie eine Zeitlang zu dem Menschen sich herabgesenkt hatte.

Es fragte sich nun, ob diese Bedenken nicht eine Auflösung verstatteten. Zu dem Ende war zunächst der Begriff des Wahren zu erörtern, oder auch, wenn dieses letztere sich leichter ausführen ließ, mit Voraussetzung des Wahren das Nichtwahre nach seinem Verhältniß zum Wahren zu bestimmen. Vielleicht daß die wissenschaftliche Sprache das Räthsel der gewöhnlichen Sprache entfernte. Augustinus suchte also das Nichtwahre zu bestimmen, aber erst nach verschiedenen Versuchen gelang es ihm, eine Definition, gegen welche er keine Widersprüche entdeckte, zu finden. Zuerst glaubte er, daß diese Definition genüge: das Nichtwahre sei dasjenige, was anders erscheine, als es sei. Allein hieraus

ergab sich der unhaltbare Gegensatz: das Wahre sei dasjenige, was nicht anders scheine, als es sei, und es wurde z. B. behauptet, daß während ein Stein auf der Erdoberfläche, nach seiner Wesenheit von einem Beobachter geschätzt, ein wahrer Stein sei, alle Steine, die in den Tiefen der Erde unbeobachtet ruhten, nichtwahre Steine seien. Wollte man aber aus dieser Consequenz den Schluß entnehmen: alles Daseiende sei wahr, so wurde das Nichtwahre völlig verneint. Aus einzelnen Beispielen schien sich nun dem Augustinus die Aehnlichkeit mit dem Wahren als die Bedingung des Nichtwahren zu ergeben. Denn wie würde man dazu kommen, etwas als nicht wahr zu bezeichnen, was nicht irgendwie zu einem Wahren einen Vergleichungspunkt darböte. Also die Aehnlichkeit war die Mutter des Nichtwahren? Grade das Gegentheil! Denn die Aehnlichkeit in höchster Steigerung würde zur Identität werden und den Unterschied des Wahren und Nichtwahren aufheben. Demnach wäre in der Unähnlichkeit die Mutter des Nichtwahren gefunden? Aber doch konnte auch bei der Definition des Nichtwahren von der Aehnlichkeit mit dem Wahren nicht abgesehen werden. Denn eine Vergleichung des Wahren mit dem Nichtwahren mußte möglich sein, um die Differenz zwischen Beidem zu setzen. Durch diese Dialektik vermittelte sich endlich Augustinus folgende Definition des Nichtwahren: nichtwahr sei alles dasjenige, was, ohne das Wahre erreichen zu können, dasselbe zu sein strebe. Und war dieses nicht der Ausdruck für die ganze Natur? Denn das Hinstreben zur reinen Form der geistigen Wahrheit, welche sich z. B. in den Figuren der Mathematik darstellte, bildete den Begriff der Naturkörper, aber im vollen Sinne wahr konnten sie nicht genannt werden; um ganz wahr zu werden, mußten sie aufhören, Körper zu sein, und ganz ins Geistige übergehn. Das Aufsprossen also und das Absterben der Bäume, oder der Blume, welche am Morgen aufblüht und am Abend hinwelkt, bewies nichts gegen den Gedanken, daß die Wahrheit in dem Unvergänglichen sei, denn in jenem Vergänglichen war nicht das

Gepräge der Wahrheit, sondern eines unvollkommen abstrahlenden Bildes derselben.

Die Erörterung des zweiten Bedenkens wollte Augustinus einer anderen Untersuchung vorbehalten, doch richtete er schon sogleich seine Aufmerksamkeit auf die platonische Lehre, daß die Erlernung einer Wissenschaft die Wiedererinnerung derselben, gleichsam ein Ausgraben des schon im Geiste vorhandenen, aber überschütteten Wissens sei. — Später tadelte er diese Auffassung ([1]), die platonische Ansicht von einem vorirdischen Bewußtsein der menschlichen Seelen erschien ihm nicht mehr probehaltig, sondern er glaubte, daß auch Nichtgebildete die Gedanken der Wissenschaft nachdenken könnten, weil ihrem aufblickenden Geiste das Licht der göttlichen Vernunft gegenwärtig sei, in welcher sie das ewig Wahre zu schauen vermöchten. —

Solche Knospen und Blüthen des Denkens entwickelte jene erste Zeit stiller Sammlung, durch welche Augustinus nach der entscheidenden Stunde, die seine Lebensrichtung umgewandelt hatte, in ländlicher Einsamkeit erquickt ward. So lebendig aber auch im Ganzen die Seinen in Cassiciacum auf seine Untersuchungen eingingen, entbehrte er dort doch des Freundes, der ihm im Forschen nach Wahrheit am meisten verwandt war. Aber die äußere Entfernung trennte nicht das Band geistiger Mittheilung. Nebridius, da er nicht mehr mündlich seine Fragen an Augustinus richten konnte, sprach sie in Briefen gegen ihn aus, und Augustinus hatte nicht nur die Schriften, die er auf dem Landgute des Verecundus verfaßte, in besonderem Sinne auch für seinen Nebridius geschrieben, sondern vertraute auch seinen Antworten Alles, was in seinem Geiste sich bewegte, den reif gewordenen Gedanken sowohl als den ersten, ahnungsvollen Keim, in der Gewißheit, bei dem Freunde für alle seine Gaben ein liebevolles Verständniß zu finden ([2]). Von seinen Briefen

([1]) In dem zu den Soliloquien gehörigen Capitel der Retractionen.
([2]) Augustinus sagt in dem ersten Briefe an den Nebridius: delectat

an den Nebridius gehören zwei in den Aufenthalt zu Cassiciacum ([1]). In beiden Briefen erscheint die Anschauung, welche damals seine Betrachtungen beherrschte, der Abstand des Sichtbaren von der Welt des Geistes, in welcher man durch ein frommes Leben sich die Heimath bereite, aber in dem ersteren Briefe ist das Verhältniß des Augustinus zu seinem Seelenfreunde auf's Klarste ausgeprägt. Der Brief war die Erwiederung auf eine Zuschrift, welche Nebridius im frischen Eindrucke der Bücher gegen die Akademiker und über das glückliche Leben abgesandt und in welcher er seinen Freund glücklich gepriesen hatte. Augustinus geht in seiner Antwort von der Erwägung dieses Lobes aus. Gleichsam in ein Zwiegespräch mit dem entfernten Freunde sich verlierend, sich im Sinne desselben fragend, ob er wohl das theure Wort sich aneignen dürfe, muß er sich gestehn, daß Nebridius sich von seiner Liebe habe fortreißen lassen, und erinnert in der Form, als müsse er sich die klare Selbstbeurtheilung wieder vermitteln, an jene Darstellung in seinen Schriften, daß die Zuerkennung des Glücklichseins nur einer Erkenntnißfülle gebühre, von welcher er noch sehr weit entfernt sei. Er gesteht in dieser Beziehung, daß er sich gegenwärtig vergebens die Frage zu lösen versucht habe, warum die körperliche Welt eine endliche Größe sein müsse? Wenn nicht vielleicht ein Fingerzeig durch die Bemerkung gewährt werde, daß, wie die intelligibeln Zahlen, die Bezeichnungen der geistigen Fülle, zwar ins Unendliche steigen, aber nicht über die Monas hinaus abnehmen könnten, so die sensibeln Zahlen, der Ausdruck der körperlichen Größenverhältnisse, zwar unendlich theilbar, aber nicht unendlich steigerungsfähig sein möchten. Doch plötzlich scheint ihm noch ein Lichtpunkt der Untersuchung aufzu-

---

me, quod mihi gratias agis, si nihil te quod in buccam venerit celem et gaudeo, quia sic tibi placeo. Apud quem igitur libentius ineptiam, quam cui displicere non possum.

([1]) Opp. tom. II, p. 4 et seqq.

gehn; es ist ihm freilich noch ganz unklar, ob die Wahrnehmung, an welche er so eben erinnert wird, ihm förderlich sein werde, indessen will er sie dem Freunde nicht verschweigen: merkwürdig, daß auch in den größten Spiegeln die Bilder der kleinsten körperlichen Objecte nicht über ihr natürliches Maaß erweitert würden, während in kleinen Spiegeln große Objecte je nach dem Umfange der Spiegel sich verkleinert zeigten. Sollte dieß vielleicht ein bedeutungsvolles Symbol sein, daß die Sinnenwelt, obgleich das Bild der Geisteswelt, dennoch ein beschränktes Maaß der Größe nicht überschreiten könne? Augustinus geht dann über zu der Betrachtung, die er nicht satt werden konnte auszudenken und als ein erfrischendes Element in sich zu bewegen: der Mensch besteht aus Körper und Geist, im Geiste sind die vollkommenen Harmonieen zu den unvollkommenen Anstrebungen des Körpers, es ist im Geiste die Wahrheit, welche der Körper nicht besitzt. Deshalb muß mit Bekämpfung der Sinnlichkeit ein Leben des Geistes gelebt werden, ein Leben des Unvergänglichen. Denn der Geist ist unvergänglich. Dieses wird durch kurze Anführung der Ergebnisse aus den Soliloquien bekräftigt und Nebridius auf jene ihm noch nicht bekannte, aber gewiß noch mehr als die früher empfangenen Bücher willkommene Schrift aufmerksam gemacht. — Die Zeit war aber auch schon nahe gekommen, in welcher die Trennung der beiden Freunde aufhörte.

---

# Zwölftes Capitel.

## Die Rückkehr des Augustinus nach Mailand, seine Schrift de immortalitate animae, seine Taufe, seine Heimreise nach Afrika, Monnica's Tod.

Etwa im Anfange des Jahres 387 kehrte Augustinus von Cassiciacum nach Mailand zurück, um die nächste Vorbereitung auf die Taufe zu empfangen. In demselben Vorhaben begleitete ihn Alypius, und auch Adeodatus sollte zugleich mit dem Vater in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden ([1]). Augustinus setzte, so weit er es mit den Anforderungen, welche seine gegenwärtige heilige Aufgabe an ihn richtete, vereinigen konnte, seine wissenschaftlichen Untersuchungen in Mailand fort. Er schrieb ein Buch über die Grammatik und begann Schriften über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Philosophie und Musik ([2]). Von diesen Schriften wurde nur die letzte, aber erst in Afrika von ihm vollendet, weshalb ihre genauere Betrachtung einem späteren Abschnitte angehört. Die übrigen führte Augustinus nicht über die Anfänge hinaus und sie sind, wie auch die Schrift über die Grammatik, verloren gegangen ([3]). Der Schlüssel zum Verständniß dieser Schriften ist nächst den Andeutungen der Retractationen am meisten in jenem Entwurfe einer Wissenschaftenlehre in dem zweiten Buche de ordine ge-

([1]) Conf. lib. IX, c. 6.

([2]) Retractationum lib. I, c. 6 (Opp. tom. I, p. 8).

([3]) Schon Augustinus vermißte, als er gegen das Ende seines Lebens seine Werke einer prüfenden Durchsicht unterwarf, Exemplare von diesen Schriften. Das Buch über die Grammatik und die Principien der Dialektik und Rhetorik, welche sich in dem Anhange zum ersten Bande der Benedictiner-Ausgabe befinden, sind unecht, weil sie, wie die Benedictiner bemerken, nicht die dialogische Form haben und auch nicht jene höhere Beziehung verrathen, welche Augustinus festhielt.

geben (1). Augustinus wollte den Weg, welchen er über die Gebiete der einzelnen Disciplinen zur absoluten Wissenschaft vorzuzeichnen gesucht hatte, durch die innerlichste, wiedererzeugende Verarbeitung der vorbereitenden Wissenschaften sowohl selbst tüchtig durchmessen, als auch seine Freunde und Schüler wandeln lehren. Eben so, wie die ersten Bücher zu Cassiciacum, entstanden die Abhandlungen über jene einzelnen Wissenschaften unter der lebendigen Wechselwirkung der Unterredung und es wurde gestrebt, von den Constructionen der einzelnen Gebiete die Aussicht in die unsichtbare Welt, woraus sie alle ihren Ursprung genommen, zu öffnen. Endlich wünschte auch Augustinus die Untersuchung, welche er in den Soliloquien noch unvollendet gelassen hatte, zu fördern und zunächst wenigstens im kurzen Entwurfe auszuführen, um zu einer spätern genauen Bearbeitung einen leitenden Antrieb zu haben. So entstand seine Schrift de immortalitate animae, die skizzirte Fortsetzung der Soliloquien, bruchstückartig und dunkel durch ihre Kürze, wie er selbst tadelnd erwähnt, aber gedankenvoll, anziehend durch vielseitige und überraschende Beleuchtungen ihres Gegenstandes.

In die Schrift de immortalitate animae sind die durch mühsame Dialektik vermittelten Ergebnisse der Soliloquien als klarbewußte Sätze übergegangen: die Wissenschaft ist ewig, sie kann aber nicht getrennt gedacht werden von dem Leben des Geistes, von der denkenden Vernunft, welche durch jedes ihrer Urtheile das Sein der Wissenschaft überhaupt in sich andeutet. — Aber doch? ist das Ewige nicht unveränderlich? Nun aber ist der Geist ein bewegendes Princip, bewegendes Princip für einen dem Wechsel und Wandel unterworfenen Körper; unterliegt er also nicht, des ewigen Seins unfähig, ebenfalls der Veränderlichkeit? — Gegen diesen Einwurf ließ sich Folgendes erwidern: es giebt eine Tugend der Beständigkeit und Beständigkeit ist Unveränderlichkeit. Die Beständigkeit nun entbehrt, wie auch

(1) De ordine lib. II, c. 12 et seqq.

jede andere Tugend, nicht der Wirksamkeit. Wirksamkeit aber ist Bewegung. Folglich ist nicht jede Bewegung Unveränderlichkeit und der Geist kann als bewegendes Princip unveränderlich sein. Aber er kann nicht nur unveränderlich sein, sondern er ist unveränderlich, denn als körperbewegendes Princip ist er eine lebendige Substanz und der Begriff einer lebendigen Substanz die Unveränderlichkeit in der Bewegung. — Dasselbe Resultat der Unveränderlichkeit des Geistes erhellt, wenn man das Verhältniß des bewegenden Geistes zu dem bewegten Körper überdenkt, daß nämlich der Geist als einen gleichmäßigen, beharrlichen Fruchtknoten in sich bewahrt, was von dem Körper in einer Reihe von Veränderungen aufgenommen wird. Und wird endlich auch zugestanden, daß der Geist sich durch die Bewegung verändere, so doch nicht eingeräumt, daß er vergänglich sei. Denn erfolgt auch kein Aufhören eines Daseins ohne Veränderung, weshalb muß jede Veränderung zur Vernichtung des Daseins arbeiten, an welchem sie sich äußert? Dieses ließe sich sogar in Rücksicht des Leibes nicht behaupten.

Also brauchte man nicht deshalb an der Unsterblichkeit des Geistes irre zu werden, weil er bewegendes Princip und zwar eines veränderlichen Körpers sei, man durfte zuversichtlich vertrauen, daß dem Geiste, weil ein Unwandelbares mit seinem Leben unauflöslich verbunden sei, auch Unvergänglichkeit zukommen müsse. Denn da jenes Unwandelbare nicht ohne die Basis des Geisteslebens zu denken war, so konnte nur noch, um die Unsterblichkeit des individuellen Geistes anzuzweifeln, die Behauptung aufgestellt werden, es möge wohl die Wissenschaft von einem Geiste zum anderen übergehn. Dann würde also das Wissen dem Lernenden durch das Verlernen des Lehrenden oder durch den Tod des Wissenden sich vermitteln. Eine sinnlose Folgerung! Irgend eine Beseitigung mußte daher die Bemerkung zulassen, daß doch, weil so Mancher ohne Wissen zu sein scheine, die Wissenschaft überhaupt in dem menschlichen Geiste nur ein zeitliches Dasein verrathe. Aber wenn dieser

Schein mehr als Schein wäre, so müßte man auch z. B. von einem der Wissenschaften kundigen Manne, der zur Zeit über geometrische Sätze nachsinnend über die Wissenschaft der Musik keine Gedanken hätte, behaupten können, er habe damals diese Wissenschaft nicht inne gehabt. Und wie würde man dieses zu behaupten wagen! Aus dem Nichtbewußtsein des Wissens ließ sich also das Nichtdasein des Wissens keineswegs ableiten. Legte man sich nun weiter die Frage vor, ob das Erkennen der Wahrheit nicht die Ergründung eines im Geiste schon Enthaltenen sei, so schien dies bejaht werden zu müssen. Denn sonst wäre die Wahrheit ein Gebilde oder Erzeugniß des Geistes, durch einen zeitlichen Akt wäre Ewiges entstanden. Wiederum ergab sich die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, denn die Wahrheit, ob auch scheinbar von dem Geiste fern, war doch in seinen Tiefen vorhanden.

Nachdem Augustinus auf diese Weise jenes Bedenken, das er in den Soliloquien noch unerörtert gelassen, zu zerstreuen gesucht hatte, sah er, daß besonders noch Ein Punkt durchdacht werden müsse, um die Unsterblichkeit des Geistes zu erweisen. Er hatte eingeräumt, daß der Geist Veränderungen erfahre, aber deshalb sei noch nicht die Unsterblichkeit des Geistes zu verneinen. Indessen war diese allgemeine Entgegnung ungenügend und die geistigen Veränderungen mußten genauer erwogen werden. Augustinus entwickelte in dieser Beziehung folgende Gedanken: die Erfahrung an der Natur ergiebt es, daß die gesammten Veränderungen in zwei Klassen, accidentelle und essentielle, zerfallen, wie z. B. das Wachs nicht durch die Veränderung seiner Farbe, aber durch Verdampfung aufhört Wachs zu sein. Werden nun die Veränderungen des Geistes überblickt und verglichen, so besondern sie sich nach ihren Quellen in solche, welche von dem Körper z. B. durch Altersabstufung, Schmerz, Krankheit veranlaßt werden, und in solche, welche, wie z. B. Lernen, wie oftmals Freude, nicht durch den Körper angeregt, in dem Geiste selbst ihren Ursprung haben. Aber beide Arten der Veränderungen

fallen unter jene erstere Gattung, welche nicht die Substanz ergreift und zersetzt, sondern in welcher dasselbe Subject wenn auch unter verschiedenen Zuständen bleibt. Die Vernunft aber gehört der Substanz des Geistes an, sie würde zerstört werden, wenn das Leben des Geistes aufhören könnte. Vermag sie dagegen nicht unterzugehn, so auch nicht der Geist, welchem sie nothwendig geeint ist.

Doch an dieser Stelle ward gegen jene Argumentation, durch welche bisher die Unsterblichkeit des Geistes zuversichtlich gefolgert war, ein Zweifel angeregt. Wegen der Unablöslichkeit der Vernunft von dem Subject des Geistes wurde so eben die Unvergänglichkeit des Geistes geschlossen, vorhin war derselbe Schluß aus der Unablöslichkeit der Wahrheit von dem Geiste entnommen worden. Aber war denn wirklich diese Prämisse nicht minder als jene unwidersprechlich, um auch jene Folgerung vollberechtigt zu machen. Es kam auf das Verhältniß der Wahrheit zur Vernunft oder auf die Begriffsbestimmung der Vernunft an. Und konnte denn jenes Beides, was sich in der Definition vereinigen mußte, das Wahre und die geistige Betrachtung, nicht in einem auflösbaren Verhältnisse stehen? das erstere ewig verbleiben unter den zeitlich sich anfügenden und wieder ablösenden Formen der individuellen Geister? Aber gewiß fand doch, wenn auch die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses zugestanden ward, zwischen dem betrachtenden Geiste und der betrachteten Wahrheit eine Verbindung statt. Wodurch denn sollte diese aufgehoben, wodurch das Leben des Geistes, das in der Gemeinschaft mit der Wahrheit nicht aufhören konnte, zertrennt werden? Durch körperliche Macht? Gewiß nicht! Denn der Geist war höher und mächtiger, als der Körper. Oder durch geistige Macht? Aber wie würde der mächtigere Geist in dem minder mächtigen das Sein der Vernunft zerstören? Wurde er durch diesen in dem Besitze der Vernunft gestört? Je mehr aber ein Geist von Vernunft durchdrungen, je ferner also auch davon war, das zu mißgönnen, was allen Geistern ewiges Leben sein konnte, desto

größere Macht mußte er auch besitzen. Oder konnte die Scheidung des Lebens von der Vernunft selbst ausgehn? Doch im Gegentheil war es das Wirken der neidlosen Wahrheit, sich an alle mitzutheilen, welche sie aufzunehmen vermöchten. Oder sollte endlich der individuelle Geist sein Band mit der Wahrheit zu trennen, mithin das Band seines Lebens aufzulösen im Stande sein. Aber Trennung eignete ja auch nur räumlichen, nicht geistigen Verhältnissen.

Von der Unhaltbarkeit dieser letzten Ansicht wurde Augustinus in späterer Zeit überzeugt, doch beschäftigte er sich auch schon jetzt mit einer Untersuchung, welche es voraussetzte, daß Trennung nicht allein auf räumliche Verhältnisse sich erstrecke. Er macht sich nämlich die Bemerkung, daß doch bei eindringender und zunehmender Thorheit das Sein des Geistes sich verringere und dem Untergange zuneige. Indessen würde die Abnahme des geistigen Seins jemals bis zum Untergange, und nicht vielmehr in's Unendliche fortschreiten? Für letzteres sprach die Betrachtung der körperlichen Natur. Denn wurde das Sein des Körpers nach der Materie abgeschätzt, so stieg es in dem Maaße, als die Materie des Körpers vergrößert, und nahm in dem Maaße ab, als sie verringert wurde. Aber auch die Materie des kleinsten Körpers war einer unendlichen Theilbarkeit fähig, folglich auch einer unendlichen Verminderung des Seins, und blieb stets unendlich entfernt vom Untergange. Was demnach für den Körper nicht zu fürchten war, die Vernichtung, war gewiß für die höhere Natur des Geistes noch weniger zu fürchten. Aber wenn man nun das Sein des Körpers nicht nach der Materie, sondern nach der Form bestimmen zu müssen meinte, ließ sich auch in diesem Falle nachweisen, daß eben so wenig völlige Beraubung körperlicher Formen, als Vernichtung des kleinsten Atoms geschehen könne, um in Betreff des Geistes den Schluß zu rechtfertigen, daß der Geist niemals aufhören werde Geist zu sein, wie sehr auch durch das Vordringen der Thorheit im Sein vermindert? Augustinus beruhigte sich über diese Frage

durch folgende Erwägungen: wie sollte das ewige, Alles schaffende Wesen sich demjenigen wieder entziehn, was von ihm geschaffen worden, und was nur, von seinem Urquell getragen, fortbestehen kann? Keine Zernichtung der Form wird von dem allwaltenden Wesen bewirkt werden. Was sich als Zerstörung der Form darstellt, ist der Uebergang zu neuer Gestaltung, durch deren Wechsel in der Körperwelt die unveränderliche Harmonie des Ewigen nachgebildet wird. Wenn aber die Form und das Sein des Körpers niemals untergeht, gewiß auch nicht das Sein des Geistes. Will man aber einwenden: es erhellt wohl aus dieser Betrachtung, daß der Geist nicht in das Nichts übergehn werde, doch warum kann nicht ebenfalls für ihn jene Metamorphose eintreten, welche für jeden belebten Körper eintritt, die Metamorphose des Todes durch Entäußerung der Belebung? Aus diesem Grunde nicht, weil der Begriff und das Sein des Geistes völlig aufgehoben sein würde, indem der Geist nicht gleich dem belebten Körper eine belebte, sondern eine lebendige Substanz ist, so daß durch den Tod das Sein des Geistes selbst aufhören müßte. Ja wenn das Leben des Geistes im Tode zurückwiche, so wäre nicht das Verlassene der Geist, sondern das Entweichende.

Durfte sich gegen diese Ansicht die Meinung geltend machen, daß der Geist eine gewisse Temperation des Körpers sei? Aber dann wäre ja auch der Geist ganz an die körperliche Welt gebunden, er könnte die unkörperliche, ewige Wahrheit nicht erkennen, nicht desto reiner erkennen, je weiter er sich von der Sphäre des Körperlichen entfernte. Daß nun jenem so war, erwies deutlich, der Geist sei anderen Wesens, als der Körper und der Wahrheit entweder durch ein unzertrennliches Subjectsverhältniß vereinigt, oder zwar als besonderte, aber innig verwandte Substanz mit ihr verbunden.

Am meisten schien doch noch gegen die Unsterblichkeit des Geistes die Vermuthung Raum zu haben, daß der Geist durch fortgehende Verminderung seines Wesens vermittelst der Thorheit

bis zum Untergange gelangen könne. Augustinus gebrauchte jetzt noch diese Dialektik: welche Macht könnte im Stande sein, das aus der Wahrheit entquollene Leben des Geistes völlig zu zerstören? Vor Allem doch wohl der Gegensatz des Wahren, das Nichtwahre. Aber wie kann dieses sich anders äußern, als auf dem Grunde des geistigen Lebens? Will man aber den Gegensatz zur Wahrheit in so fern bestimmen, als die Wahrheit das höchste Sein ist, so löst sich der Gegensatz auf. Denn gegen das höchste Sein giebt es keinen Gegensatz. Die Wahrheit oder die Weisheit hat zum Gegensatze die Thorheit, das absolute Sein hat zum Gegensatze das Nichtsein, das heißt: nichts. Die Weisheit, welche der Geist durch Hinwendung zur Wahrheit erreicht, kann er durch Abwendung von der Wahrheit, durch Thorheit verlieren; das Sein, welches ihm das absolute Sein mitgetheilt hat, kann er durch keinen Gegensatz verlieren, weil es gegen das Sein keinen Gegensatz giebt. Oder würde er, wenn auch nimmer aus dem unzerbrechlichen Ringe des Seins heraustretend, in eine niedrigere Substanz übergehn und verleiblicht werden können? Auch auf diese Frage war freilich schon geantwortet, sie wird aber nochmals in folgender Weise erörtert: Verleiblichung des Geistes könnte entweder durch den Willen des Geistes selbst oder durch Zwang bewirkt werden. Aber nimmermehr wird sich der Geist verleiblichen wollen. Denn auch beim größten Hange zur körperlichen Natur unterscheidet er sein Wesen von dem Wesen des Körpers und will über den Körper Obmacht bethätigen. Zwang aber kann erstens von dem Körper auf den Geist nicht ausgeübt werden, weil der Geist mächtiger ist, als der Körper. Die Erscheinung des Schlafs spricht nicht hiergegen. Denn die höchste Ermattung und Ruhe des Körpers vermag den Geist nicht zu fesseln, sondern es bleibt ihm, wie aus den Träumen hervorgeht, bei der Gebundenheit der körperlichen Sinne das ungebundene Vermögen, die durch diese empfangenen Eindrücke zu bewegen. Der Körper liegt wie erstorben und die Außenwelt ist seinen Sinnen entzogen, aber

aus dem Geiste weben sich lebensvolle Umgebungen in ununterscheidbarer Frische von der Wirklichkeit. Und zerrinnen auch diese Bilder beim Erwachen, so bleibt doch, was in dem Träumen der Welt des Geistes angehörte, es bleiben doch die Gedanken, welche der Geist aus dem Traum in's wache Leben herübernimmt, eben so unwandelbar, als überhaupt die geistige Wahrheit unter den wechselnden Gestaltungen der sichtbaren Welt. Oder bezeichnen es Naturanalogieen, daß dennoch vielleicht der Körper das höhere Wesen des Geistes sich assimiliren möchte? Die zarte Flamme wird von dem stärkeren Luftzuge aufgezehrt, ähnlich auch vielleicht der Geist von dem Körper. Aber jene Wahrnehmung und verwandte Wahrnehmungen aus der Natur lassen sich doch auf das Verhältniß des Körpers zum Geiste nicht übertragen. Denn sie beweisen nur etwa, daß wenn zwei körperliche Größen zusammenkommen, die kleinere obgleich nach ihrer Qualität edlere in die größere Masse der andern verschlungen werden könne, aber der Geist ist keine räumliche Größe. Daß zweitens auch nicht ein Geist den anderen sein Wesen aufzugeben zwingen werde, suchte sich Augustinus durch verschiedene Gründe zu erweisen, unter welchen diese die bedeutendsten sind: weder ein guter noch ein böser Geist würde einen anderen Geist verkörpern, sondern der erstere ihn vielmehr geistig fördern, der zweite ihn aber deshalb in seinem Wesen erhalten wollen, um ihm zu gebieten.

Immer mehr nahten die ersehnten Stunden der Taufe [1]. Hatte Augustinus schon in früherer Zeit die kirchliche Verkündigung mit Inbrunst vernommen, so schien diese dennoch von der Begeisterung übertroffen zu werden, mit welcher er jetzt in den Stunden der unmittelbaren Vorbereitung zur Aufnahme in die Gemeinschaft der Christenheit an dem Munde des verehrten Lehrers hing [2]. Alypius bereitete sich auch durch strenge Ascetik

---

[1] Conf. lib. IX, c. 4.
[2] Liber de fide et operibus c. 6 (Opp. tom. VI, p. 169): si autem

zur würdigen Empfangung des Sakramentes vor. Barfuß ging er auf dem winterlichen Boden Italiens ([1]). Am Ostersabbath des Jahres 387 empfing Augustinus vom Ambrosius die Taufe([2]), mit ihm sein Freund Alypius und sein Sohn Adeodatus, dieser eine frühreifende Blüthe für das vollendete Reich Gottes. Unter ähnlichen Gefühlen, als einst die römische Gemeinde auf den Victorinus hinblickte, hat vielleicht die mailändische Gemeinde auf den früheren Lehrer der Wissenschaft in ihrer Stadt hingeblickt ([3]), und gewiß mit tiefer Rührung und Freude manches Auge, dessen Ausdruck die Phantasie sich nachbilden und schildern möchte, während die Geschichtsschreibung hier nur andeuten kann und schweigen. — Aber als in Augustinus nach allen Verirrungen und Stürmen die Knospe des höheren Lebens zum langen, segensreichen Wirken voll entfaltet war, scheint die mütterliche Pflegerin, unter deren Thränen, Anmahnungen und Gebeten jene sich entwickelt hatte, von dieser Erde, an welche sie nur besonders durch den Einen Zug hoffender Liebe noch immer gebunden ward, ihr Leben zurückgezogen zu haben. —

Die nächste Zeit nach seiner Taufe, die schönste Frühlingszeit der Natur wie der kirchlichen Feste, war auch für Augustinus der vollendete Frühling seines mit Gott versöhnten Lebens. Nun in dem beseeligenden Bewußtsein des erreichten Zieles auf

---

sanus petit spatiumque discendi est, quod aliud opportunius tempus reperiri potest, quo audiat quemadmodum fidelis fieri ac vivere debeat, quam illud, cum adtentiore animo atque ipsa religione suspenso saluberrimae fidei sacramentum petit? An usque adeo dissimulamus a sensibus nostris, ut vel nos ipsos non recordemur, quam fuerimus adtenti atque solliciti, quid nobis praeciperent, a quibus catechizabamur, cum fontis illius sacramenta peteremus atque ob hoc competentes etiam vocaremur?

([1]) Conf. lib. IX, c. 6.

([2]) Possidii vita S. Augustini, c. 1. Contra Julianum Pelagianum lib. I, c. 3 (Opp. tom. X, p. 501).

([3]) In der Lebensbeschreibung des Augustinus zur Benediktiner-Ausgabe wird die Erzählung von der Taufe des Victorinus gradezu auf die Taufe des Augustinus übertragen.

die Wege seiner Vergangenheit zurückblickend konnte er nicht satt werden den göttlichen Rathschluß der Erlösung zu betrachten, nach welchem auch er wunderbar aus dem Dunkel zum Lichte geleitet worden. Thränen der süßesten, heiligsten Freude entströmten seinen Augen, wenn die Himmelsmelodieen der Kirchenlieder ihn durchdrangen, mit den Tönen quoll die Wahrheit in ihm empor, weg war alle Angst, aller Kummer seines Herzens, es umwehte ihn das Gefühl der Liebe Gottes und er athmete Wonne in dieser Liebe.

Aber es ward jetzt auch Zeit, darauf zu denken, wie der Entschluß zu einem solchen Leben, als einstweilen in Cassiciacum begonnen war, am besten dauernd verwirklicht werden könnte. In Afrika, lautete die Antwort auf diese Erwägung, und die Heimreise aus Italien wurde unternommen. Alypius tritt nach der Taufe auf einige Zeit in der Geschichte seines Freundes zurück, aber ein anderer junger Thagastenser, Evodius, der unter den Agentes in rebus gedient, schon früher die Taufe empfangen und ebenfalls den Entschluß zu einem der Frömmigkeit geweihten Leben gefaßt hatte, ein gebildeter, denkender Mann, war in der letzten Zeit des mailändischen Aufenthaltes innig mit Augustinus verbunden gewesen und ward der Gefährte seiner Reise, um in der Vaterstadt dasselbe Leben mit ihm zu theilen ([1]). Ostia war von den Reisenden erreicht worden und die Vorbereitungen zur Einschiffung wurden getroffen, als eines Tages Augustinus und die Mutter an einem Fenster ihrer Wohnung, das auf einen Garten hinausging, über die Wonne der zukünftigen Welt lange und in vorempfindender Sehnsucht mit einander redeten. Vielleicht um dieselbe Zeit, als Maximus seine Kriegsschaaren nach Oberitalien führte ([2]), redeten Monnica und Augustinus an dem stillen Gartenfenster zu Ostia, die Vergan-

([1]) Conf. lib. IX, c. 8. Die Bildung des Evodius ergiebt sich zum Beispiel aus den Büchern de quantitate animae und de libero arbitrio.
([2]) Maximus fiel im August des Jahres 387 in Italien ein.

genheit, das Irdische vergessend, von der zukünftigen Herrlichkeit, welche der Frommen warte (¹). Freilich kein Auge hatte es geschaut, kein Ohr vernommen, in keines Menschen Herz war es gedrungen, welches die Freude des ewigen Lebens sein werde, aber wenn sie den Blick ihres Geistes mit der Schönheit der sichtbaren Schöpfung füllten, die ja doch nur ein Schattenriß der geistigen Schöpfung, so wie diese ein anstrebendes Abbild von der unendlichen Schönheit des göttlichen Wesens war, wenn sie auf diesen Stufen dem Urquelle, dessen Herrlichkeit die vollendete Geisterwelt ohne Schranken und ohne Ende trinkt, sich zu nahen suchten, konnte sie doch ahnungsvoll ein Schauer heiliger Wonne anrühren. „Dann, sagte Augustinus begeistert, wenn des Fleisches Ungestüm schweigt, wenn die Bilder der Erde, der Wasser und der Luft schweigen, wenn auch die Pole schweigen, wenn auch die Seele sich selber schweigt und über den Gedanken ihrer selbst sich erhebt, wenn Träume und Bilder der Offenbarung schweigen, jedes Wort, jedes Zeichen und alles, was vorübergeht, wenn alles dieses für uns schweigt, denn dieses alles verkündigt ja: wir selbst haben uns nicht gemacht, sondern der in Ewigkeit bleibet; wenn sie nach diesen Worten schweigen, nachdem sie das Ohr zu dem emporgerichtet haben, der sie gemacht hat, und er selbst allein redet, nicht durch jene, sondern durch sich selbst, und wir sein Wort vernehmen, nicht durch die Zunge des Fleisches, noch durch die Stimme des Engels, noch durch den Hall der Wolke, noch durch den Schatten des Gleichnisses, sondern ihn selbst, den wir in jenem lieben, ohne jenes vernehmen, wie wir uns nun zu ihm erhoben und in vorüberfliegender Betrachtung die ewige, über allem ruhende Weisheit berührt haben, wenn diese Betrachtung dauert und jegliche Anschauungen weit niedererer Art entschwunden sind, und sie allein uns hinreißt und in sich aufnimmt und in innerlichster Wonne ihren Schauenden birgt und solches Leben ewig

(¹) Conf. lib. IX, c. 10.

währet, wie wir es jetzt aufathmend in einem Augenblicke geschmeckt haben; erfüllt sich dann nicht das Wort: gehe ein zu deines Herrn Freude?"

In dem ahnenden Gefühle, daß auch sie bald eingehn werde in dieses Leben der Herrlichkeit, durch die begeisterten Worte ihres Sohnes bewegt, erwiederte Monnica mit Rührung: „mir, mein Sohn, macht auf dieser Erde nichts mehr Freude. Was soll ich hier noch thun und warum bin ich noch hier, da meine Hoffnung für diese Welt ihr Ziel erreicht hat? Eins war es sonst, warum ich noch in diesem Leben zu bleiben wünschte, damit ich dich noch als katholischen Christen sähe, bevor ich stürbe. Dieses hat mein Gott mir über mein Bitten gewährt, da ich dich jetzt das irdische Glück verachten und also Gott dienen sehe. Was soll ich hier noch thun?"

Etwa fünf Tage nach dieser Unterredung mit ihrem Sohne erkrankte Monnica an einem Fieber und in kurzer Zeit ward ihre Lebenskraft aufgerieben. An dem Sterbelager der geliebten Mutter wachte in Augustinus wohl noch lebendiger als sonst die Erinnerung an den Kummer auf, den er ihr bereitet hatte, und er suchte ihn auch noch durch die letzten Liebesdienste zu vergüten. Monnica las in seinem Herzen und mit mütterlicher Zärtlichkeit versicherte sie ihm, daß er ja nie ein hartes Wort zu ihr gesprochen habe. Einmal verlor sie in der Krankheit auf Augenblicke die Besinnung, erschrocken eilten Augustinus und Navigius an ihr Lager. Doch bald kehrte ihr Bewußtsein zurück. „Wo war ich?" fragte sie, und als sie ihre beiden Söhne trauernd an ihrem Bette stehen sah, setzte sie hinzu: „ihr werdet hier eure Mutter bestatten." Augustinus schwieg, indem er seine Thränen zurückdrängte, Navigius aber erwiederte, sie werde ja hier nicht sterben, Gott werde sie in ihr Vaterland zurückführen und ihr es vergönnen, in der heimathlichen Erde zu ruhen. Aber wie mit einem stillen Vorwurfe ihn anblickend und dann zu Augustinus gewandt antwortete sie: „siehe, was er sagt!" Bald darauf wiederholte sie: „bestattet hier irgendwo meinen

Leib und bekümmert euch deshalb nicht; nur dieses Eine bitte ich von euch, daß ihr an dem Altare Gottes meiner gedenket, wo ihr auch sein möget." Wie verschieden war diese Ergebung von ihrer früheren ängstlichen Sorge, neben dem Grabe des Patricius ihre letzte Ruhestätte zu finden! Sie hatte sich zuvor öfter mit dem Gedanken beschäftigt, wie schön es sein werde, wenn man dereinst, ihrer ehelichen Eintracht sich erinnernd, auch von ihr rühmen würde, daß sie nach weiter Reise über ein gefahrvolles Meer glücklich wieder zur Heimath zurückgekehrt und dem Gatten, mit welchem sie in solcher Einmüthigkeit gelebt habe, auch im Tode vereint worden sei. Jetzt war dieser Gedanke einer höheren Ergebung in den göttlichen Willen gewichen, und auch jenes Gefühl, nach welchem dort die Erde leichter zu sein scheint, wo die Heimathslüfte mit den Erinnerungen der Kindheit spielen und die beweinten Gräber liegen, war in ihrer Glaubenszuversicht überwunden. Denn kurz vor ihrer Krankheit hatte sie mit einigen Freunden des Augustinus davon geredet, daß der Fromme sich des Todes freuen müsse, und als sie darauf von jenen gefragt worden, ob sie sich nicht fürchte im fremden Lande ihr Grab zu finden, die Antwort gegeben: „nichts ist fern von Gott, und ich darf nicht sorgen, daß Gott am Ende der Tage nicht wissen werde, von wannen er mich auferwecke."

Nachdem Monnica ihren beiden Söhnen ihren letzten Willen kundgegeben hatte, schwieg sie erschöpft, und die Krankheit vollendete das Werk ihrer irdischen Auflösung. Sie starb im sechsundfunfzigsten Jahre ihres Alters und im dreiunddreißigsten Lebensjahre des Augustinus an der Tibermündung und an dem Ufer des Meeres, welches die Küsten ihres Heimathlandes und Italiens Küste bespült. Augustinus schloß ihre Augen.

Adeodatus begann laut aufzuweinen, wurde aber von den Männern beruhigt. Auch in Augustinus drängten sich die Thränen empor, aber er preßte sie zurück, und seinen Sohn beruhigend, errang er sich selbst äußerliche Fassung. Er glaubte nicht um die Hingeschiedene weinen zu dürfen, weil der Tod ja gewiß

für sie der Uebergang zur Verklärung gewesen sei. Augustinus irrte und bereitete sich nur innere Pein, als er der wohlthätigen Quelle, welche dem Sterblichen zur stillenden Auflösung der Erschütterungen der Freude und des Schmerzes gespendet worden, den Lauf versagen wollte ([1]). In den Thränen, welche den Heimgegangenen nachgeweint werden, strömt ja auch am meisten der späte Zoll der Liebe, der sich gegen die Lebenden hätte bethätigen sollen.

Nachdem Adeodatus beruhigt war, ergriff Evodius ein Psalmbuch und sang einen Psalm zum Preise Gottes. Die Uebrigen antworteten mit der Responsе: „ich will rühmen, o Herr, Deine Barmherzigkeit und Dein Gericht." Als die Nachricht von dem Tode der Seeligen sich verbreitete, kamen viele fromme Männer und Frauen zu den Leidtragenden. Auch in ihrer Gegenwart hemmte Augustinus seine Thränen und unterredete sich mit ihnen, wie es zur Zeit geziemend schien. Die entseelte Hülle wurde an's Grab getragen, das Opfer wurde gebracht ([2]), die Gebete wurden gesprochen, die Leiche wurde eingesenkt ([3]) und Augustinus weinte nicht, während beängstigender Schmerz in seinem Innern wühlte. Er suchte sich durch ein Bad Linderung zu

([1]) Dagegen sagt Ambrosius in seiner oratio de obitu fratris sui: non gravem lacrymis contraximus culpam; non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae, et plurimum refert, desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. Non solus dolor lacrymas habet, habet et laetitia lacrymas suas. Et pietas fletum excitat, et oratio stratum rigat, et precatio juxta propheticum dictum lectulum lavat. Fecerunt et magnum fletum sui, cum patriarchae sepelirentur. Lacrymae ergo pietatis indices, non illices sunt doloris.

([2]) An den offenen Gräbern wurde damals in Italien das Abendmahl consecrirt, im Bewußtsein der unvergänglichen geistigen Gemeinschaft beim Anblicke des Todes.

([3]) Zu Ostia ruhten Monnica's Gebeine bis zum Jahre 1430. In diesem Jahre wurden sie auf Veranstaltung Martin's V. nach Rom gebracht und in der Kirche S. Agostino zur linken Seite unter dem Hochaltar beigesetzt. Beschreibung der Stadt Rom von Bunsen, Plattner u. A. Bd. 3, Abth. 3, S. 315.

verschaffen, aber seine Unruhe blieb dieselbe und begleitete ihn auf sein Lager. Endlich fiel er doch in Schlaf. Als er erwachte, war sein Inneres milder gestimmt, das Bild seiner frommen Mutter trat wieder vor seinen Geist, von neuem drängten die Thränen empor, und jetzt, da er vor Gott allein war und keiner seine Thränen mißdeuten konnte, weinte er heiß und lange um die, welche so oft um ihn zu Gott geweint hatte, und in seinen Thränen fand er die Heilung seines tiefverwundeten Gemüthes.

Mögen die Worte, mit welchen Augustinus im treuen Gedenken an das Vermächtniß seiner Mutter den geschichtlichen Theil seiner Confessionen schließt, auch den Schluß dieser Darstellung bilden, welche das Leben des großen Kirchenlehrers bis zu der Zeit, da er den festen geistigen Boden für seine spätere Wirksamkeit erreicht hatte, zu entwickeln gesucht hat. Bedeutungsvoll steht am Ende dieser Periode nächst seiner Taufe der Tod der treuen und frommen Frau, unter deren mütterlicher Obhut nicht allein sein leibliches, sondern auch sein geistiges Leben genährt und entfaltet wurde. „Nicht hat sie, spricht Augustinus im Gebete zu Gott über seine Mutter, als der Tag ihrer Auflösung gekommen war, daran gedacht, prächtig bestattet oder mit Spezereien gesalbt zu werden, noch um ein kostbares Denkmal oder ein Grab in der Heimath Sorge getragen. Nichts von diesem hat sie uns geboten, sondern nur begehrt, daß wir ihrer gedenken sollten an Deinem Altare, an welchem sie jeden Tag ohne Unterlaß diente, von welchem, wie sie wußte, das heilige Opfer gespendet würde, wodurch die Handschrift, die gegen uns zeugte, ausgetilgt ist und der Feind überwunden, der unsre Uebertretungen wägt, und sucht, was er anschuldige, und nichts an dem findet, in welchem wir siegen. Wer wird ihm sein unschuldiges Blut wiedergeben? wer wird, um uns ihm zu entreißen, ihm den Preis erstatten, für welchen er uns erkauft hat? An das Sakrament dieses Preises hat Deine Magd durch das Band des Glaubens ihre Seele gebunden. Niemand trenne

sie von Deinem Schutze. Nicht widerstehe ihr mit Gewalt oder Hinterlist der Löwe und Drache, weil sie nicht antworten wird, daß sie keine Schuld auf sich habe, um von dem listigen Verkläger nicht überwiesen und gehalten zu werden, sondern sie wird antworten, daß ihre Schuld ihr von Dem erlassen sei, welchem keiner wiederzugeben vermag, was Er unschuldig aus freier Liebe für uns geopfert hat. Möge sie also im Frieden sein mit dem Manne, vor welchem und nach welchem sie keinem geehelicht war, welchem sie gedient und Dir, o Gott, in Geduld Frucht gebracht hat, um auch ihn für Dich zu gewinnen. Und gieb, o mein Gott, mein Gott, Deinen Knechten, meinen Brüdern, Deinen Kindern, meinen Herren, welchen ich mit Wort und Herz und Schrift diene, gieb ihnen es ein, wie viele unter ihnen dieses gelesen haben, daß sie Deiner Magd Monnica und des Patricius, der einst ihr Gatte war, durch deren Fleisch Du mich in dieses Leben eingeführt hast, an Deinem Altare gedenken. Mögen sie mit frommem Gefühle in diesem vergänglichen Lichte meiner Eltern gedenken und meiner Brüder, die unter Dir, dem Vater, Kinder in der Mutter, der katholischen Kirche sind, und meiner Mitbürger in dem himmlischen Jerusalem, wohin Dein Volk in der Pilgerschaft vom Ausgange bis zur Heimkehr seufzet, auf daß, was jene zuletzt von mir gefordert hat, durch Vieler Gebete und Bekenntnisse reicher, als durch meine Gebete, erfüllt werde."

Ende des ersten Bandes.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

# Der
# heilige Augustinus

dargestellt von

Carl
C. Bindemann,

Doctor und Professor der Theologie, Superintendent zu Grimmen
in Neuvorpommern.

---

## Zweiter Band.

Das Leben des Augustinus seit seiner Taufe bis zu seiner Erwählung
zum Bischofe in Hippo Regius.

Amandus est Deus ita, ut si fieri potest
nos ipsos obliviscamur.
S. Augustini sermo 142.

---

Leipzig,
Verlag von Hermann Schultze.
1855.

Durch das Werk, welches Eurer Bischöflichen Hochwürden ich hiermit ehrerbietigst widme, wünschte ich schon zu dem Tage Ihrer funfzigjährigen Amtsjubelfeier Ihnen einen Beweis meiner vollsten Verehrung und Anhänglichkeit zu geben. Da aber damals meine Arbeit noch nicht vollendet war, so überreiche ich Ihnen erst jetzt den zweiten Band meiner Darstellung des heiligen Augustinus mit dem herzlichsten Wunsche, daß meine Sendung und Widmung Ihnen eine nicht unwillkommene Stimme sein möge aus der Provinz, welcher durch den vieljährigen Segen Ihrer oberhirtlichen Wirksamkeit ein so theures, dankbar zu bewahrendes und zu pflegendes Vermächtniß geblieben

ist. Möge des Herrn Gnade, welche in so reichem Maaße mit Ihnen gewesen ist, auch fernerhin, Sie beseligend und durch Sie ihren Segen für Viele verbreitend, mit Ihnen sein, und möge Gott der Herr noch lange Ihren Lebensabend hienieden als ein solches Zeugniß Seiner Barmherzigkeit fortdauern lassen!

Grimmen den 8. August 1855.

C. Bindemann.

# Vorwort.

Als ich den ersten Band meiner Darstellung des heiligen Augustinus herausgab, dachte ich nicht, daß eine so geraume Zeit vergehen würde, bevor ich den zweiten Band folgen lassen könnte. Ich wurde aber nicht lange nach dem Erscheinen des ersten Bandes in einen ausgedehnten und zunächst alle meine geistigen Kräfte so wie meine Zeit in Anspruch nehmenden geistlichen Wirkungskreis berufen, und vor den Pflichten, welche mein Amt mir auferlegte, mußte die Fortsetzung meiner litterarischen Arbeit zurücktreten. Außerdem lag ein Grund der Verzögerung darin, daß zum Zweck der Weiterführung des begonnenen Werkes vielumfassende und mühsame Quellenstudien anzustellen waren, und überhaupt die Auffassung einer so großen Persönlichkeit, als des Augustinus, sehr bedeutende Schwierigkeiten mit sich brachte. Indessen habe ich, sobald es mir möglich war, meine Forschungen über das Leben des Augustinus wieder aufgenommen, und bin jetzt im Stande, den zweiten Band meiner Bearbeitung der Oeffentlichkeit zu übergeben. Einige Bemerkungen über den Plan der Arbeit werden sich hier an dem geeigneten Orte befinden.

In der Ansicht, welche ich bereits in dem Vorworte zum ersten Bande ausgesprochen habe, daß eine Auffassung des Augustinus nach den getrennten Gesichtspunkten des Lebens und der Lehre oder des Systems nicht angemessen sei, bin ich inzwischen noch bestärkt worden. Bei der Darstellung eines Lebensbildes kommt es wesentlich auch darauf an, dasselbe nach dem geschichtlichen Entwickelungsgange zur Anschauung zu bringen, was hinsichtlich des Augustinus nur durch die von mir gewählte Behandlung seiner Schriften möglich ist.

Im Ganzen ist zwar für die Anordnung des Stoffes die chronologische Reihenfolge maaßgebend gewesen, gleichwohl aber ist mein Buch keine Chronik, und es war, damit ein Gesammteindruck von dem Leben und Wirken des Augustinus entworfen werden könnte, nicht allein öfter erforderlich, seine Thätigkeit nach einzelnen Seiten der Betrachtung bis zu bestimmten Zeitpunkten zusammenzufassen, sondern auch um des innern Zusammenhanges willen zuweilen die chronologische Grenze zu überschreiten. So zum Beispiel würde es unzulässig gewesen sein, wenn ich das zweite und dritte Buch „vom freien Willen“ nicht mit dem ersten Buche hätte verbinden wollen. Wenn nun schon in dieser Anordnung das chronologische Moment der innern Zusammengehörigkeit unterzuordnen war, so mußte dies noch mehr bei den Predigten des Augustinus geschehen, und nur die Aufnahme solcher Stellen, welche erst aus den spätern Begebenheiten verständlich sind, vermieden werden. In Betreff der Predigten habe ich geschwankt, ob ich sie dem zweiten oder dem dritten Bande einverleiben sollte; ich habe mich aber endlich für den zweiten Band entschieden, da Augustinus als Presbyter ganz besonders den Beruf zum Predigen empfangen hatte, und der große Reichthum des geschichtlichen Materials, welches noch in dem dritten Bande zu verarbeiten ist, die Einfügung der Predigten in den zweiten Band zweckmäßig erscheinen ließ. Da die Predigten des Augustinus einen so großen Theil seiner Werke einnehmen, und seine homiletische Wirksamkeit eine so bedeutende, ihn in seiner großartigen Eigenthümlichkeit und im Verhältniß zu seiner Zeit so vorzüglich bezeichnende ist, so darf ich wohl den Vorwurf nicht befürchten, da ich bei den Predigten zu ausführlich gewesen bin. Von Interesse war es mir, als ich mich mit diesem Abschnitte beschäftigte, in einem vielgelesenen Blatt von einem Nichttheologen den Wunsch ausgedrückt zu sehen, daß die Homilien der Kirchenväter eine eingehende Bearbeitung erhalten möchten. Mein Buch liefert einen Beitrag zur Erfüllung dieses Wunsches. Unter den Predigten des Augustinus mußten wieder die in dem fünften Bande der Benedictiner-Ausgabe gesammelten Sermonen am meisten berücksichtigt werden. Denn freilich sind auch außer diesen viele Predigten des Augustinus aufbewahrt worden, zum Beispiel in seinen Tractaten über das Evangelium des Johannes und in seinen Enarrationen zu

den Psalmen. Da sie jedoch dort zu exegetischen Werken gehören, welche später zu einer besonderen Darstellung veranlassen, so habe ich mich damit begnügt, nur hin und wieder Ergänzendes aus den Tractaten und den Enarrationen aufzunehmen, und mich im Uebrigen, bei der großen zu Gebote stehenden Auswahl, an die Sermonen gehalten.

Ich hoffe, daß ich die Arbeiten zu dem dritten Bande, welcher endlich das gesammte bischöfliche Leben des Augustinus umfassen wird, ohne größere Unterbrechungen werde fortsetzen und dadurch in nicht zu langer Frist den Abschluß des ganzen Werkes herbeiführen können.

So schließe ich denn dieses Vorwort mit dem Wunsche, daß diese meine Arbeit zum Dienste des Reiches Gottes und zur Ehre des Herrn, den Augustinus mit allen ihm verliehenen Kräften zu verherrlichen strebte, gereichen möge. Schon nach dem weltlichen Maaßstabe der Geistesgröße ist Augustinus einer der größten Männer gewesen; mehr aber als dieses ist seine Liebe zu dem Herrn und seine Demuth, in welcher er nichts durch sich selbst, sondern alles durch die göttliche Gnade zu sein bekannte. Mit seiner Denkkraft und seiner Sehnsucht, die Wahrheit zu erschauen, schwang er sich oft auf zu den höchsten Höhen der Betrachtung; aber größer als dieses, da unser Wissen hienieden über das Stückwerk nicht hinauskommt, ist das so häufig von ihm ausgesprochene Bekenntniß, daß der Mensch vor allem bleiben und treu sich bewahren müsse in der Liebe zu Gott und in der Lobpreisung der göttlichen Offenbarung, worin allein das wahrhaftige Leben sein Bestehen und das Aufstreben zur Erkenntniß der Wahrheit den festen Grund und Boden hat, von wo es ausgehen und wohin es zurückkehren muß, um sich zu reinigen und nicht im zu kühnen Aufblick zu dem Unendlichen zur Thorheit zu werden.

Grimmen den 8. August 1855.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichniß
## zum zweiten Bande.

---



---

# Erstes Capitel.

**Abermaliger Aufenthalt des Augustinus in Rom, und die dort von ihm verfaßten Schriften.**

Nach Monnica's Tode wurde die Rückreise nach Afrika noch längere Zeit verschoben, und Augustinus, von Adeodatus und Evodius begleitet, verweilte noch etwa ein Jahr lang in Rom. Durch verschiedene Ursachen konnte diese Abänderung des Reiseplans veranlaßt werden. Schon durch Monnica's Hinscheiden war ein Grund zur Beschleunigung der Reise weggefallen. Die fromme Frau hatte sich nach ihrer irdischen Heimath zurückgesehnt, um dort an der Seite ihres Gatten ihre Ruhestätte zu finden, und sie war nun schon an der Küste Italiens in die höhere Heimath eingegangen. Augustinus hatte also jetzt nicht mehr durch die Beeilung seiner Reise den Wunsch seiner Mutter zu erfüllen, und mochte sich zu einem nochmaligen Aufenthalte in der Stadt, welche nicht allein die Welthauptstadt, sondern auch die Metropolis der Kirche war, hingezogen fühlen. Vielleicht aber auch sah er sich zur Unterbrechung der Reise genöthigt. Das Schiff, auf welchem er die Ueberfahrt machen wollte, mochte inzwischen schon den Hafen verlassen haben, oder auch vielleicht die Zeitverhältnisse nöthigten ihn, noch länger in Italien zu verweilen.

Denn die damalige Zeit war, wie wir schon früher angedeutet haben, jetzt aber noch genauer darstellen wollen, eine stürmische und vielbewegte. Die Uebergangsepoche

zwischen zwei großen Zeitaltern hatte begonnen. Zu derselben Zeit, in welcher Augustinus, von der Außenwelt abgezogen, Kämpfe des innerlichsten Geistes- und Gemüthslebens durchkämpfte, und die erste beseligende Wonne der Versöhnung mit Gott und des Friedens in Gott empfand, wälzten sich die Wogen der Völkerwanderung heran und neigte sich das altrömische Reich zum Untergange. (¹) Mächtige barbarische Völkerstämme standen drohend an den Grenzen der römischen Herrschaft, oder waren in das Gebiet derselben aufgenommen, mehr aus Zwang als aus freiwilligem Entschlusse, da zu besorgen war, was auch der Erfolg bestätigte, daß sie leicht die Stellung von Unterthanen und Bundesgenossen mit der Stellung furchtbarer Feinde vertauschen möchten. Dazu kamen innere Empörungen und Kriege. Zwar in dem orientalischen Theil des römischen Reiches lenkte seit dem Jahre 379 Theodosius mit Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit die Zügel der Regierung, aber im Abendlande, wo Gratian noch im Jünglingsalter, Valentinian II. noch im Kindesalter sich befand, war ein geeigneterer Boden für innere Zerrüttungen. Gratian erfüllte nicht die Hoffnungen, die er in seinen ersten Regierungsjahren erweckt hatte. Jagdbelustigungen lagen ihm näher am Herzen, als die Sorge für das Wohl seiner Völker. Durch seine Vorliebe für barbarische Tracht und Sitte und durch das Schaugepränge seiner alanischen Leibwache entfremdete er sich die Gemüther seiner Legionen und unter der steigenden Unzufriedenheit benutzte Maximus in Britannien den günstigen Augenblick, die Fahne der Empörung aufzupflanzen. In kühnem und raschem Entschlusse setzte er mit seinem Heere nach Gallien über, treulos verließen die gallischen Legionen ihren Kaiser, Gratian mußte flüchten und starb durch Mörderhand in Lyon. Maxi-

(¹) Gibbon in seinem berühmten Geschichtswerke bemerkt, daß sich der Zeitraum des Untergangs des römischen Reichs mit der Regierung des Valens anfangen lasse.

mus nahm den erledigten Thron ein, und wurde von Theodosius aus politischen Rücksichten und unter der Bedingung anerkannt, daß Valentinian in dem Besitze von Italien, Afrika und dem westlichen Illyrien bleiben solle. Aber Maximus war mit der Ausdehnung seiner Herrschaft über Gallien, Britannien und Spanien noch nicht zufrieden. Da er gegen Gratian unter schwierigen Verhältnissen einen schnellen Sieg gewonnen hatte, konnte er bei seiner jetzigen Macht einen noch leichteren Sieg hoffen gegen einen Jüngling, der kaum dem Knabenalter entwachsen war, und dessen Regierung unter der Leitung seiner arianisch gesinnten Mutter Justina von der Mehrzahl seiner Unterthanen, welche dem nicänischen Glaubenssymbol anhing, mit Unwillen getragen ward. Durch erheuchelte Freundschaft machte er den jungen Kaiser sicher, so daß dieser, ehe er noch einen Argwohn faßte, von dem Heere seines Feindes in der Nähe Mailands bedroht war. Die unglückliche Kaiserfamilie erblickte nur in schleuniger Flucht das Mittel zur Rettung. Justina wandte sich mit ihren Kindern zuerst nach Aquileja, und da auch diese Stadt keinen hinlänglichen Schutz zu gewähren schien, begaben sich die Flüchtlinge zur See in die Staaten des Theodosius nach Thessalonich, wo sie die Hülfe des morgenländischen Kaisers anriefen. Theodosius gewährte diese. Die gerechte Sache, die Dankbarkeit gegen das Angedenken Gratian's, der ihn zur kaiserlichen Würde berufen hatte und dessen Blut noch ungesühnt war, vielleicht auch die Liebe zu Justinens Tochter Galla, mit welcher er sich vermählte, rief den Theodosius auf den Kampfplatz. Es wurde zum Landkriege und zum Seekriege gerüstet, und über das ganze römische Reich zuckten die Bewegungen des Krieges, der im nächsten Jahre durch die entscheidende Schlacht bei Siscia in Pannonien ausgefochten wurde. Ebenfalls durch diese kriegerischen Unruhen mochte Augustinus bewogen oder genöthigt werden, auf seine Heimreise nach Afrika noch einstweilen zu verzichten, und in Rom die weitere Entwickelung dieser

Weltbegebenheiten und die Wiederkehr ruhigerer Zeiten zu erwarten.

Er hatte sich dort freilich schon einmal auf längere Zeit aufgehalten, aber die Betrachtung seines damaligen Zustandes zeigt uns, daß er in jener Zeit wenig Empfänglichkeit haben konnte, um die mächtigen und herrlichen Eindrücke der Welthauptstadt auf sich einwirken zu lassen. Alsbald, nachdem er damals den erinnerungsreichen, heiligen Boden der alten Roma betreten hatte, war er von einer Krankheit, die ihn an den Rand des Grabes brachte, ergriffen worden. Von Sorgen und getäuschten Hoffnungen ward sein Gemüth niedergedrückt. Die Verzweiflung an der Erkenntniß aller Wahrheit lastete auf seinem Geist, der von Sehnsucht nach Erkenntniß der Wahrheit erfüllt war. Für die kirchlichen Denkmäler und die Entfaltung des kirchlichen Lebens hatte er damals kein Verständniß. Jetzt war dies alles anders. Er war zum Frieden mit sich selbst gelangt, und in der ruhigen Klarheit seines Seelenlebens konnten sich die wunderbaren Bilder der ungeheuren Stadt abspiegeln. Denn zu keiner Zeit kann der Anblick Roms ergreifender gewesen sein, als in der damaligen Zeit. Die Trümmer, auf denen dort in unsern Tagen der Fremdling mit staunendem Auge weilt, während seine Phantasie dahin strebt, aus den Ueberresten der antiken Tempel und Paläste, der verwitterten Triumphbögen, der zerfallenen Theater, Amphitheater und Bäder und der zerstörten Gräber noch ein Bild der entschwundenen Herrlichkeit zu gestalten, boten damals noch größtentheils in unzerstörter Majestät und Pracht sich der Anschauung dar. Die untergehende antike Welt, die nur noch für wenige eine beherrschende Macht des Lebens war, redete doch noch mit mächtiger Stimme aus ihren Bauwerken und dem Meißel und den Farben ihrer Künstler, und mit diesen noch unangetasteten Zeugnissen ihres Daseins waren verbunden die Trümmer aus einer früheren Zeit, die jetzt meistens von dem Boden so vieler geschichtlicher Umwälzungen verschwunden

sind. Dazwischen erhoben sich die christlichen Basiliken, an denen sich zeigte, daß die Zeiten des Märtyrerthums vorübergegangen waren, und die Kirche von der weltlichen Macht jetzt eben so sehr geehrt ward, als sie vorher verfolgt wurde. Konstantin war in dieser Beziehung auch in Rom seinen christlichen Nachfolgern mit seinem Beispiel vorangegangen, vor allem durch den Bau der Basilika des Laterans und der Märtyrerkirche der Apostel Petrus und Paulus auf dem Vatikan und der ostiensischen Straße. Die kirchlichen Gotteshäuser erhoben sich in der frischen Pracht ihrer mit Marmor bekleideten Wände, ihrer Säulengänge mit vergoldeten Kapitälern, ihrer mit Elfenbein und Silber geschmückten Thore, und ihrer Altäre, die von Gold und Edelsteinen strahlten. (1) Aus den Grüften und Todtenkapellen der Katakomben, aus den Stätten, wo sie in drangsalsvoller Zeit bei schützendem Dunkel der Nacht bestattet waren, wurden die geheiligten Gebeine wieder triumphirend hervorgebracht, und unter den reichgeschmückten Altären als köstlichste Kleinodien verborgen.

Welche Eindrücke mußte also Augustinus aus dem damaligen Rom empfangen! Er hatte das Herz sie zu empfinden, diese in Denkmälern geschriebene Sprache der Weltgeschichte. In der Kirche war sein Leben festgewurzelt; aber gewiß auch auf den Monumenten der Vorzeit verweilte oft mit tiefem Gefühl sein Blick, und die Macht geschichtlicher Erinnerungen drang auf ihn ein, während auf den Gedenkzeichen irdischer Größe und Gewalt, die doch unaufhaltsam in dem Strom der Zeit dahinfährt, sein Auge ruhte. Denn in allem Schönen und Erhabenen sah er die Spuren göttlicher Offenbarung, welche durch die anhaftenden menschlichen Verirrungen und Frevel nicht ausgelöscht werden können, und

(1) Hieronymus ad Demetriadem: alii aedificent ecclesias, vestiant parietes marmorum crustis, columnarum moles advehant earumque deaurent capita pretiosum ornatum non sentientia, ebore argentoque valvas et gemmis aurata distinguant altaria. Non reprehendo, non abnuo. Unusquisque in sensu suo abundet.

Stätten mächtiger geschichtlicher Erinnerungen sind für den, der ihre Sprache zu deuten weiß, stets ein geweihter Boden, weil sie auf die lenkende und ordnende Hand Gottes hinweisen, und von den göttlichen Gerichten reden. Wie sehr Augustinus diesen Standpunkt der Betrachtung erreicht hatte, zeigt die bisherige Darstellung seines Lebens; auch können wir aus mehreren Stellen seiner Werke, die er verfaßte, nachdem schon so manche Jahre seit jenem Aufenthalte in Italien vorübergegangen waren, es entnehmen, daß sein Herz nie aufhörte für Roms Größe und Herrlichkeit zu schlagen, und mit dem Gefühl, das wohl jeden Römer durchdrang, wenn er der weltbeherrschenden Stadt gedachte, seine eigne unvergeßliche Erinnerung verwebt war.

Um also das Bild seines damaligen Lebens in Rom zu vervollständigen, mögen wir ihn uns vorstellen, wie er zwischen den Göttertempeln und unter den Säulengängen wandelte, von denen die Hügel bekränzt und die Räume des Marsfeldes bedeckt waren. An die Heiligthümer des antiken Cultus reihten sich die christlichen Heiligthümer, bezeichnet mit kirchlichen Erinnerungen, die bis in die apostolische Zeit hineinreichten, und sich über die inzwischen verflossenen Jahrhunderte verbreiteten. Auf den Foren und an den Mauern der Kaiserpaläste konnte er in Roms irdische Größe sich versenken, und dem Gefühl von der Vergänglichkeit aller irdischen Größe, das nach oben emporzieht, sich überlassen. Vor den Triumphbögen des Titus, Septimius Severus und Konstantin mochte er über die weltgeschichtlichen Epochen, welche durch diese Denkmäler bezeichnet werden (1), und über die Erfüllung der göttlichen Drohungen und Verheißungen nachsinnen. In der Via triumphalis konnte er die Siegesaufzüge römischer Triumphatoren sich zurückrufen, und frommen Sinnes bei den Stätten verweilen, welche an die Ver-

(1) Zu vergleichen Bunsen's Einleitung zu Bd. 3. Abth. I. der Beschreibung Roms.

kündigungen der Apostel Petrus und Paulus und ihrer frühsten Jünger erinnerten, an jenes demüthige und verborgene und dennoch so siegesmächtige Pflanzen des Senfkorns, mit welchem das Himmelreich verglichen wird. Wie oft mag er mit tiefbewegter Betrachtung bei den Grabmälern römischer Feldherren, Staatsmänner und Imperatoren, und an den Gräbern der Apostel und Märtyrer — vielleicht sogar in dem heiligen Dunkel der Katakomben — verweilt haben! Circus, Thermen und Amphitheater, die Stätten schwelgenden Sinnengenusses bewahrten auch Erinnerungen an die Kämpfe und Leiden der Bekenner. Unfern dem Tempel des kapitolinischen Jupiters erblickte er die Basilika des Petrus, durch deren Atrium er gewiß oft unter den Schaaren der Andächtigen, die dort nicht allein aus Rom, sondern weit und breit aus dem römischen Reiche zusammenzuströmen pflegten (1), der Märtyrerstelle des Apostels nahte, um an diesem größten Heiligthum des damaligen christlichen Rom's, wo Kaiser ihre Kronen senkten (2), sein Gebet darzubringen. Und dann vielleicht zog es ihn hin zu jenem benachbarten Hügel, dessen Lieblichkeit schon von den Alten gepriesen wurde (3). Dort sah er die majestätische Stadt ausgebreitet und konnte unter dem schönen Himmel Italiens sein Auge umherschweifen lassen über die sich hinwindende Tiber und bis zu den Höhen Tuskulums und Albas. Aus diesem Hinblick auf das damalige Rom ergiebt sich uns eine Anschauung der vielen und mächtigen Eindrücke, welche dort einem Gemüthe wie Augustin's zuströmen mochten. Dort war ein von der Geschichte geweihter Boden, durch welchen das Streben nach Erkenntniß, das wissenschaftliche Forschen in seltenem Maaße begünstigt ward. Dort konnte Augustinus, vom Volksgewühl umwogt, sich den Betrachtungen hingeben,

(1) Augustini Opp. tom. II., epist. 94.
(2) Augustini Opp. tom. II., epist. 232.
(3) Der Monte Mario. Zu vergl. die Beschreibung Roms, Bd. 2, I. Seite 433.

welche durch die mannigfachen Stimmen eines vielbewegten Lebens ihm zugerufen wurden, und dort auch gewahrte er neben dem ungeheuren weltlichen Treiben das von der Welt zurückgezogene Leben und die klösterliche Stille (¹), welcher er sich selbst zu weihen beschlossen hatte, und deren Frieden er wohl schon vorempfand, wenn er sich einsamem Nachdenken hingab, und in der heiligen Schrift forschte (²), oder über Fragen, welche auf das innerlichste Seelenleben sich bezogen, Betrachtungen anstellte, an denen Evodius als gleichgesinnter Freund und auch schon Adeodatus mit jugendlicher Empfänglichkeit Theil nahm, oder wenn er mit der Ausarbeitung von Schriften, die sowohl zu seiner eignen geistigen Durchbildung gereichen, als auch der Kirche dienstbar sein sollten, sich beschäftigte.

Er verfaßte nämlich in Rom mehrere Schriften, die zum Theil dem innerlichsten Gebiete des Seelenlebens angehören. Nachdem er mit dem Manichäismus gebrochen hatte, war er allmälig zu der Ueberzeugung gelangt, daß Selbsterkenntniß der Weg zur Gotteserkenntniß, zur Wahrheit sei. In den Schriften, die er seit seinem Aufenthalte in Cassiciacum verfaßt hatte, spricht es sich aus, daß sein Forschen vorzugsweise nach innen gekehrt, und der Betrachtung seines eignen geistigen Lebens zugewandt war. Besonders hatte er in den Soliloquien und in der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele sich bemüht, in den innern Spiegel der Selbsterkenntniß zu schauen, und durch die zuletzt erwähnte Schrift war manches angeregt, das ihn zu einer umfassenderen Untersuchung über das Wesen und die Bestimmung der Seele einlud. Als die Frucht dieser anregenden Gedanken haben wir die Schrift über die Größe der Seele (³) anzusehen. Denn in der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele ist

(¹) De moribus ecclesiae in Aug. Opp. tom. I. c. 31 u. 33.

(²) Es erhellt zum Beispiel aus der Schrift de moribus ecclesiae catholicae, daß Augustinus viel in der heiligen Schrift las.

(³) De quantitate animae in Aug. Opp. tom. I.

zunächst ihr Keim enthalten. Augustinus sucht nämlich in der Schrift über die Größe der Seele die Fragen zu beantworten: von wannen, von welcher Beschaffenheit und wie groß ist die Seele? warum ist sie dem Körper zugetheilt worden? welche Wirkung hat auf sie die Vereinigung mit dem Körper? und was wird nach der Trennung von dem Körper aus ihr werden? Da aber die Frage nach der Größe der Seele am ausführlichsten erörtert ist, so wählte er die angegebene Benennung. Es werden die einzelnen Fragen in der Form eines Zwiegespräches zwischen Augustinus und Evodius verhandelt. Denn obgleich eine Unterredung über die Seele mit Evodius vorausgegangen war, so ist sie doch nur dem Inhalte nach in die Schrift über die Größe der Seele aufgenommen, und der Dialog gehört meistens nur der schriftstellerischen Darstellung an.

Auf die beiden ersten Fragen wird kurz geantwortet. Das „von wannen?" wird den Fragen: aus welcher Heimath und welches Wesens? gleichgesetzt und nach diesen beiden Beziehungen betrachtet. Die Heimath der Seele, sagt Augustinus, ist Gott, von welchem die Seele geschaffen ist; ihr Wesen aber kann aus keinen anderweitigen Grundelementen abgeleitet werden, eben so wenig, als die Grundelemente der körperlichen Natur abermals aus körperlichen Grundelementen abgeleitet werden können, sondern die Seele hat ein eigenthümliches und einfaches Wesen. Hinsichtlich ihrer Beschaffenheit ist die menschliche Seele gottähnlich. Auch der Mensch vermag ein Abbild von sich zu entwerfen, freilich ein vergängliches, denn es ist ja auch nur ein Nachbild vergänglicher körperlicher Formen; doch der Schöpfer in seiner Allmacht erschafft die Seele zu einem unsterblichen Abbilde seines eigenen Wesens.

Die dritte, am meisten durchgesprochene Frage: wie groß ist die Seele? wird wieder in die beiden Fragen eingetheilt: welche räumliche Ausdehnung hat die Seele? und welche Macht besitzt sie? Um die erstere Frage als eine das

Wesen der Seele ganz verkennende zurückzuweisen, wird von Augustinus zunächst bemerkt, daß keineswegs das Sein an räumliche Ausdehnung gebunden sei, daß es vielmehr in seiner Geschiedenheit vom Körper reiner und herrlicher erscheine; zweitens entwickelt er dann, daß die Seele dem Gebiete des unkörperlichen Seins angehöre. Die erstere Erläuterung beruht auf Augustin's Ueberzeugung von der höchsten Realität der höchsten geistigen Begriffe. Beispielsweise wird die Gerechtigkeit genannt. Ob man zweifeln dürfe, die Gerechtigkeit höher zu achten, als ein Naturerzeugniß, und ob man denn, diese Frage verneinend, zwar dem Naturerzeugniß, aber nicht der Gerechtigkeit ein Sein zukommen lassen wolle? Das Widersinnige hierin leuchtete ein. Die Gerechtigkeit war ein Seiendes und Wirkliches, und doch durch körperliche Räumlichkeit nicht zu bemessen. Aber konnte die Seele den unkörperlichen Dingen zugezählt werden? Um dieses nachzuweisen, vergleicht Augustinus die Verhältnisse der körperlichen Ausdehnung mit den mathematischen Begriffen der Länge, Breite, Tiefe, Fläche und Linie; er macht bemerklich, daß jene mathematischen Begriffe nirgends in der Körperwelt sinnlich wahrnehmbar seien, sondern nur gleichsam als unsichtbare Träger der körperlichen Formen in geistiger Anschauung erblickt würden; er weist darauf hin, daß in den mathematischen Größen und Figuren die gestaltende, umfassende, allbezügliche, untheilbare Macht der Punkt sei, ein durchaus unkörperlicher Begriff. Hieraus dann die Anwendung: die Seele müsse also unkörperlich sein, weil sie die Fähigkeit habe, Unkörperliches wahrzunehmen. Nur das Verwandte könne wahrgenommen werden, das Geistige nur von dem Geiste, gleichwie das physische Licht von dem Auge. Aber ebenfalls erhelle aus der Vergleichung der mathematischen Größen, aus dem Verhältnisse des mathematischen Punktes zur mathematischen Linie und Figur, daß die Seele eben in ihrer Raumlosigkeit die beherrschende Macht für den Körper, der bewirkende Punkt

der leiblichen Bewegungen, und ein allumfassender Spiegel der größten Bilder und Vorstellungen sei, ähnlich der Pupille, in deren engem Centrum selbst das Himmelsgewölbe sich abspiegele.

Evodius erklärt sich jetzt von der Unkörperlichkeit der Seele überzeugt, doch zwei Bedenken wünscht er noch beseitigt zu sehen: erstens, warum denn die Seele, entsprechend den Altersstufen des Körpers, zu wachsen und abzunehmen scheine; und zweitens, auf welche Weise es, das unkörperliche Wesen der Seele vorausgesetzt, zu erklären sei, daß doch auch wieder die Seele mit der Größe des ihr angehörigen Körpers übereinstimme, indem sie ja eine körperliche Berührung an allen Stellen des Körpers fühle.

Auf die erste Bemerkung antwortet Augustinus: man müsse zwischen den Begriffen des Größeren und Besseren unterscheiden, zwischen den Begriffen der vergrößerten Quantität und der erhöhten Harmonie, von denen der letztere Begriff eine Beziehung auf räumliche Ausdehnung nicht enthalte. Nur im Sinne des Besserwerdens könne von einem Wachsthum der Seele gesprochen werden, denn die Ausbildung der Seele sei Heranbildung zur Tugend oder zur Harmonie der Vernunft und des Lebens, und diese Ausbildung sei das Ergebniß geistiger Uebung. Ja so wenig stehe das Wachsthum der Seele mit dem Wachsthum des Körpers in Wechselwirkung, daß oft, während der Körper durch Alter oder angestrengte geistige Arbeit abnehme, die Seele zu größerer Entwickelung gelange. Freilich aber, da auch wieder der Körper das Organ für die Seele sei, so komme es auch auf die Tüchtigkeit des Organs an, zum Beispiel der Nerven und Muskeln, damit die Seele die ihr innewohnende Macht offenbaren könne.

Schwieriger war die Beantwortung des zweiten Einwurfes, nämlich die Nachweisung, daß die Empfindung der Seele, bezüglich auf die Berührung des Körpers, kein Merkmal ihrer räumlichen Ausdehnung im Körper sei. Augustinus

sucht vermittelst der Begriffsbestimmung des „Sinnes“ diese Nachweisung zu geben. Durch eine ausführliche Entwickelung gelangt er zu der Begriffsbestimmung: Sinn ist ein leidentliches Verhältniß des Körpers, das durch sich selbst [1] der Seele nicht verborgen bleibt. Aber in dieser Entwickelung ist eine Bemerkung von besonderer Bedeutung. Es wird, um den Begriff des Sinnes überhaupt zu ermitteln, die Beschaffenheit des Gesichtssinnes erwogen, und der Anblick auf folgende Weise bestimmt: er sei ein Empfinden oder Leiden des Auges an dem Orte des erblickten Gegenstandes. Hieraus wird dann gefolgert: keineswegs kann aus der Wahrnehmung, daß die Seele an allen Stellen, wo der Körper berührt wird, die Berührung fühlt, auf eine räumliche Ausdehnung der Seele zurückgeschlossen werden. Ist es doch sogar schon dem Leibe möglich, dort zu empfinden, wo er nicht ist. Die Macht aber der Seele reicht weiter als die Macht des Körpers, und man muß auch sagen, daß dem Körper jene Fähigkeit nur durch die Einwirkung der Seele mitgetheilt wird. Denn auch der entseelte Leib kann dort, wo er ist, Eindrücke empfangen, aber nur der beseelte Leib kann dort, wo er nicht ist, Eindrücke aufnehmen.

Evodius erinnert indessen noch an eine andere Wahrnehmung, aus welcher die Räumlichkeit der Seele hervorzugehen scheine, an das zeitweilige Fortleben abgetrennter Theile von Reptilien; ein solches Fortleben könne nur aus noch fortdauernder Beseelung dieser Theile erklärt werden. Wäre aber die Seele gleich dem Körper theilbar, wie könnte sie dann unräumlich sein? Augustinus antwortet: jene Beobachtung, wenn sie auch unerklärt bliebe, sei doch nicht geeignet, das über die Unkörperlichkeit der Seele klar Erforschte zu widerlegen. Es sei dann die Forderung gestellt, die wahre Ursache jener Erscheinung aufzusuchen, nicht eine

---

(1) Nämlich im Gegensatz zu einem solchen Offenbarwerden, welches vermittelst der höhern Thätigkeit der Seele geschieht.

falsche Ursache anzunehmen. Die Speculation habe in dieser Hinsicht dasselbe Recht als die Sittlichkeit. Er bemüht sich aber außerdem noch durch ein Gleichniß — nur vorläufig, denn in Gleichnissen sei viel Trügliches — bei Evodius die Vorstellung zu erwecken, daß die Seele, obgleich in sich selbst untheilbar, doch den zertrennten Theilen des Körpers ein theilweises Leben erhalten möge. Ist nicht das Wort ein Bild von der Vereinigung der Seele und des Leibes? In dem Gefüge der Laute und Silben herrscht, wie in dem Körper die Seele, die umfassende, belebende Bedeutung. Wenn die Laute zusammenhangslos ausgesprochen werden, so leidet doch die Bedeutuug keine Zertrennung, sondern bleibt, in Erhabenheit über jenen jetzt der Zeit anheimgefallenen Zeichen, in welchen sie sich verkörpert hatte, zeitlos und körperlos in dem Geiste, aus welchem sie in die verkörpernde Form sich herabgelassen hatte und in welchen sie, die Auflösung der Form verlassend, wieder zurückkehrte. Aber nicht immer entweicht bei der Zertrennung eines Wortes so zu sagen alles Leben aus den einzelnen Theilen. Denn manche Silben behalten eine Bedeutung für sich, sie zeigen noch das Einwirken der Seele, welche ihren Gesammtorganismus belebte und jetzt zwar aus demselben in sich bleibend entwichen ist, aber doch noch die einzelnen Glieder gleichsam anregt und bewegt.

Im Gegensatz gegen die unrichtige Ansicht von der Größe der Seele sucht dann Augustinus die wahre Größe der Seele, ihren Bereich und ihre Macht darzustellen. Er unterscheidet in dieser Hinsicht die Beziehung der Seele auf den Körper, auf sich selbst und auf Gott. Diese Eintheilung umfaßt nach seiner Ansicht sieben Stufen des Seelenlebens. Auf der niedrigsten Stufe erscheint die Seele als das Princip des vegetativen Lebens, nämlich als das den Körper vereinigende, erhaltende und nährende Princip. Auf der zweiten Stufe offenbart sich die Seele als die Herrscherin des sensuellen Lebens; sinnliche Gegensätze und Vermittelung derselben,

Anziehen des Naturverwandten, Abstoßen des Naturwidrigen, Schlaf und Wachen, geschlechtliche Liebe, Urtheil in der sinnlichen Empfindung, mechanisches Gedächtniß, bezeichnen den Umfang der Thätigkeit der Seele auf dieser Stufe, oder auf der Stufe des animalischen Lebens überhaupt. Auf der dritten Stufe erscheint die Seele als die eigentlich menschliche, als die denkende; selbstbewußtes Gedächtniß, Sprache, Bearbeitung des Bodens, Gemeinwesen, Künste, Wissenschaften sind jetzt die Zeugnisse ihrer Größe. Während auf dieser dritten Stufe die denkende Seele durch ihre Offenbarung aus sich heraustritt, kehrt sie auf der vierten Stufe wieder in sich zurück, vertieft ihren Blick in sich selbst und gewinnt das Bewußtsein ihrer eignen Erhabenheit. Jetzt wird es ihr Verlangen, sich von allen Flecken der Sinnlichkeit zu läutern und in reiner Sittlichkeit sich zu entfalten. Auf dieser Stufe kämpft die Begierde mit der Sehnsucht, die Furcht mit dem Glauben. Die Furcht steigt mit der Sehnsucht, wenn der Glaube sinkt, und in der Furcht erstarkt die Begierde. Aber so groß ist die Seele, daß sie, auf Gott vertrauend und den Zeugnissen gotterleuchteter Menschen ihre eignen Zweifel unterordnend, siegreich aus diesem Kampfe hervorgehen kann. Auf der fünften Stufe gelangt die Seele sittlich geläutert und bestrebt, sich in dieser Reinheit zu erhalten, zu dem vollen, frohen Gefühl ihres Lebens. Jetzt erst erkennt sie in vollem Sinne die ihr verliehene Größe, und freudig und vertrauend erhebt sie sich zu ihrem Siegeslohn, zu Gott, zur Betrachtung der Wahrheit. Auf der vierten Stufe sucht die Seele gleichsam ihr getrübtes Auge wieder hell zu machen, auf der fünften Stufe die hergestellte Gesundheit des Auges zu bewahren, auf der sechsten Stufe den klaren Blick des Auges zu Dem zu erheben, in dessen Anschauung sie ihre Vollendung findet. Dieser Aufblick ist nur dem Reinen möglich, nur dem reinen Aufblick gebührt das reine Schauen. Aber in dem Schauen und in der Betrachtung der Wahrheit selbst, welches die siebente und höchste

Stufe der Seele ist, und eigentlich nicht mehr eine Stufe, sondern gleichsam die Wohnung, zu welcher die Seele vermittelst jener Stufen empordringt, ist unaussprechliche Freude. Wer dorthin gelangt ist, der wird in dem Genusse des wahren und höchsten Gutes, in dem Anhauche aus ewiger Himmelshelle, in der Erkenntniß des Urhebers oder Urgrundes aller Dinge es fürwahr einsehen, wie unter der Sonne alles eitel und ganz eitel sei. Dort werden alle Geheimnisse des Glaubens klar entfaltet sein, und es wird dann erkannt werden, wie heilsam die mütterliche Erziehung der Kirche gewesen sei. Der Tod wird dann nicht mehr gefürchtet, sondern sogar ersehnt werden, als der Uebergang, durch welchen die Seele, von den körperlichen Banden befreit, zur vollkommenen Gemeinschaft mit der Wahrheit hingeführt wird.

Die drei noch übrigen, sich auf die Seele beziehenden Fragen werden nur kurz berührt. Dürfte man wohl, beim Hinblick auf die harmonisch aufsteigenden Stufen des Universums, darüber murren, daß die Seele mit dem Körper verbunden sei? Oder wäre die Frage nach der Einwirkung des Körpers auf die Seele dunkel und räthselhaft? da ja die Seele, wenn sie in dem Körper leidet, wegen ihrer eignen Sünde leidet, aber auch noch in diesem Zustande die Kraft besitzt, sich von ihrer Schuld zu läutern und zur Frömmigkeit sich zu erheben. Oder bleibt es noch zweifelhaft, was aus der Seele nach der Trennung von dem Körper werde? Die Strafe muß fortdauern, wenn die Sünde fortdauert, und der Lohn der Tugend und Frömmigkeit ist Gott selbst oder die Wahrheit.

Ebenfalls, wie in seinen schon bisher betrachteten Schriften, läßt uns Augustinus auch in seiner Schrift von der Größe der Seele einen Blick auf die innere Umwandlung werfen, welche an jenem unvergeßlichen Herbsttage mit ihm vorgegangen war. Aus lebendiger Erfahrung wird die Ueberzeugung ausgesprochen, daß nur in einem reinen Ge-

müthe das Heiligthum der Wahrheit mit dem Denken erreicht werde. Man fühlt, daß Augustinus, indem er die stufenweise Entwickelung des Seelenlebens beschreibt, sich selbst seinen Standpunkt dort anweisen durfte, wo bei dem ernsten Streben nach sittlicher Läuterung die Wahrheit schon oft belohnende Lichtblicke herabsendet, und die Verheißung darbietet, daß sie in noch weit beseligenderem Maaße sich mittheilen werde. „Das wage ich Dir," sagt er zu Evodius, „jetzt durchaus zu versprechen, daß, wenn wir auf dem Wege, den Gott uns geboten hat, und den wir zu wandeln unternommen haben, mit Festigkeit beharren, wir durch Gottes Kraft und Weisheit zu jenem höchsten Grunde oder Urheber aller Dinge, oder wie wir sonst ein so erhabenes Wesen nennen mögen, gelangen werden." Es durchdringt ihn das Vertrauen auf die göttliche Hülfe, deren Beistand niemals mangeln werde. „Der Lehrer, welcher droben ist," sagt er zu seinem Freunde, „wird sich denen, die ihn suchen, nicht entziehn." Das sittliche Bewußtsein von der menschlichen Freiheit vereinigt sich bei Augustinus mit der Lobpreisung der allwaltenden Gnade Gottes. „Freier Wille," sagt er, „ist der Seele gegeben, und diejenigen, welche dies Bewußtsein durch thörichte Gründe erschüttern wollen, sind so blind, daß sie nicht einmal einsehen, daß sie jene nichtige Lästerung nach eignem Willen vorbringen." Dagegen ist er eben so sehr von der Ueberzeugung erfüllt, daß Gott das Gute in der menschlichen Seele wirke, und daß der Mensch von der Begierde, sich selbst ein Verdienst anzumaaßen, frei bleiben müsse. „Durch dieses eine Uebel sinke man von der Höhe herab zur Tiefe." Es belebt ihn der Gedanke der Harmonie, welche sich in den von Gott geordneten Beziehungen der Seele zur Körperwelt ausspreche. Und auf diesem Standpunkte, der zu seinen früheren manichäischen Irrthümern einen solchen Gegensatz bildete, fühlt er sich mit Inbrunst zur alleinigen Anbetung des Schöpfers hingezogen, nachdem er so lange an den Elementen der Welt gehaftet hatte. Nur das Wesen Gottes

ist über dem Wesen der Seele erhaben. „Gott allein also, welcher allein ihr Urheber ist, darf von der Seele angebetet werden. Zu seinem Dienste bereitwillig sein, das allein heißt vollkommen frei sein."

Wenn wir die frühsten Schriften Augustin's mit einander vergleichen, so zeigt es sich deutlich, daß die in ihnen enthaltenen Untersuchungen in der engsten Beziehung zu seiner geistigen Entwickelung stehen, und gerade in der vorhandenen Reihenfolge zur Widerlegung seiner früheren Irrthümer von ihm verfaßt werden mußten. Nämlich zuerst mußte er gegen die akademische Philosophie nachweisen, daß der Mensch Wahres erkennen könne, und hoffen dürfe, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Alsdann mußte er sich in seinen Schriften mit Forschungen über das Wesen der Seele beschäftigen und in der Selbsterkenntniß den Weg der Wahrheit suchen, nicht allein gegen die akademische Philosophie, sondern auch gegen die manichäische Lehre vom Wesen Gottes. Nächstdem war es der manichäische Dualismus, dessen Bekämpfung ihm am Herzen liegen mußte. Die Fragen: woher das Böse? woher das Uebel, hatten ihn auf ein düst'res, qualvolles Räthsel geworfen und ihn fast am meisten zu den Manichäern hingetrieben. Nach langer Verirrung, hatte er endlich eine befriedigende Antwort auf diese Fragen gefunden, da er jetzt, ohne in seiner Auffassung die Unendlichkeit des göttlichen Wesens zu beeinträchtigen, den Ursprung des Bösen zu begreifen vermochte, und zu der Einsicht gelangt war, daß die Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung durch das Uebel nicht verringert werde. Er hatte hierüber in seinen Schriften schon öfter gesprochen, zum Beispiel noch zuletzt in seiner Schrift von der Größe der Seele; aber freilich konnte er beiläufige Bemerkungen und vereinzelte Untersuchungen in Hinsicht einer so bedeutsamen und schwierigen Frage nicht für ausreichend halten, und er mußte den Wunsch hegen, die große Aufgabe noch einmal, sowohl um seiner selbst willen als auch zum

Nutzen für Andere, möglichst umfassend durchzudenken und in einer Schrift durchzuarbeiten. Das Erstere that er in Unterredungen mit Evodius, das Letztere in seiner Schrift „vom freien Willen“, (¹) in welcher jene Unterredungen dem Inhalte nach niedergeschrieben sind. Ebenfalls der Form nach ist dieses Werk ein Zwiegespräch zwischen ihm und seinem Freunde, doch dürfen wir auch hier, ähnlich wie bei dem Buche von der Größe der Seele, das Zwiegespräch größtentheils nur als schriftstellerische Form ansehen. Dies erhellt bei dem jetzt darzustellenden Werke schon aus der Beschaffenheit der Form, so wie daraus, daß Augustinus in Rom nur das erste Buch vom freien Willen vollendete, und die beiden letzten Bücher erst nach mehreren Jahren, als er schon Presbyter in Hippo war, hinzufügte. Wir nehmen in unsrer Darstellung auf die verschiedene Abfassungszeit keine Rücksicht, sondern betrachten hier die drei Bücher vom freien Willen nach ihrem vollständigen Inhalte und Zusammenhange.

In der Einleitung des Werkes wird die Aufgabe und die verwirrende Gefahr der beabsichtigten Untersuchung bezeichnet, aber auch die Grundanschauung festgestellt, von welcher die Entwickelung geleitet werden, und zu welcher das beängstigte Forschen sich zurückflüchten müsse. Die Frage nach dem Ursprunge des Bösen, bemerkt Augustinus, umschließe die Frage nach dem Ursprunge der Sünde, und die Frage nach dem Ursprunge des Uebels im Sinne des Leidens. Eben so gewiß, als die Sünde nicht aus Gott ihren Ursprung haben könne, müsse die Vertheilung des Leidens auf Gottes Gerechtigkeit, auf die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, zurückgeführt werden. Beängstigend dränge sich freilich der Gedanke auf, wie es möglich sei, die Sünde nicht aus Gott abzuleiten, wenn die Ueberzeugung feststehe, daß Gott der alleinige Urheber alles Lebens

(¹) De libero arbitrio libri tres. Opp. tom. I.

sei. Aber unerschütterlich müsse an dem Grundsatz festgehalten werden, daß jeder Erklärungsversuch, welcher der göttlichen Macht, Liebe und Gerechtigkeit widerspreche, zu verwerfen sei.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen stellt Augustinus zuerst die Frage auf: was ist sündigen? und giebt die Antwort: es wird gesündigt, wenn der Lust oder Begierde gehorcht wird. Denn auch die Furcht, wodurch oft eine sündhafte That veranlaßt zu sein scheint, ist ein Ausfluß der Begierde. Es besteht aber die Begierde wesentlich in der Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit. Die Begierde ist demnach Verletzung des göttlichen Gesetzes, gemäß welchem Alles wohlgeordnet, also das Niedere dem Höheren untergeordnet sein soll. Wenn man nun weiter fragt: woher ist die Zerrüttung der menschlichen Natur durch die Sünde verursacht worden? so wird man auf den eigenen freien Willen des Menschen hingewiesen. Denn der Körper kann über das erhabene Wesen des Geistes keinen Zwang ausüben; ein anderer Geist, welcher desselben Wesens mit dem menschlichen Geiste ist, vermag dieses eben so wenig, weil die Tugend eine solche Kraft des Geistes ist, daß ein vom Guten abgefallener Geist den im Guten noch feststehenden Geist nicht zum Abfalle zwingen kann; Gott selbst endlich wird in seiner vollkommenen Gerechtigkeit nimmer die Harmonie der menschlichen Natur zerstören wollen. Daher muß die Sünde des Menschen in dem eignen Willen des Menschen ihren Ursprung haben. Der Wille ist eine unbestreitbare Eigenschaft der menschlichen Natur. Wer das Gute will, lebt gut; wer das Schlechte will, lebt schlecht. Mithin liegt bei dem Menschen die Ursache der Tugend und der Sünde in seiner eignen Willensbestimmung.

Doch nun die Frage: hätte Gott dem Menschen eine Gabe, mit welcher die Möglichkeit der Sünde gegeben war, nicht vorenthalten sollen? Gegen diese Frage schien zwar schon die Antwort zu genügen: ein Mensch, der ein tugendhaftes Leben führt, ist etwas Gutes; daher hat der Geber

alles Guten durch die Mittheilung des freien menschlichen Willens die Bedingung verliehen, ohne welche jenes Gute nicht sein kann. Daß der Mensch die Gabe gemißbraucht hat, ist kein Vorwurf für den Geber, der sein Geschenk nicht dazu gegeben hat, daß es gemißbraucht werde. Aber wiederum ließ sich fragen: warum hat Gott den menschlichen Willen nicht auf solche Weise eingerichtet, daß demselben nur die Selbstbestimmung zum Guten möglich war, gleichwie die Gerechtigkeit nur das Gute zu wirken fähig ist?

Augustinus bemerkt hierauf, daß in diesen Einwendungen etwas Schiefes liege. Sobald es feststehe, daß Gott den menschlichen Willen verliehen habe, sei jeder Zweifel an der Güte des Geschenkes unzuläßig. Es komme also nur auf die Beantwortung der Frage an, ob der freie Wille des Menschen von Gott herrühre oder nicht. Zur Beantwortung dieser Frage schien folgender Weg geeignet: zuerst die Entwerfung einer Anschauung von dem Wesen Gottes, dann die Nachweisung, daß von Gott jegliches Gute herrühre, und endlich die Untersuchung, ob auch der freie menschliche Wille ein Gut sei.

Ausgehend von der Betrachtung der menschlichen Natur, sucht Augustinus den Blick zu dem höchsten Wesen zu erheben. Die Stufen des körperlichen Seins, des natürlichen Seelenlebens in den Thätigkeiten der einzelnen Sinne und des Allgemeinsinnes, des geistigen Lebens in der denkenden Vernunft, werden unterschieden und nach ihrem Zusammenhange dargestellt. Der Allgemeinsinn oder der innere Sinn erscheint als das Centrum, welches durch die Radien der einzelnen Sinne die Körperwelt auf sich bezieht, aber selbst wieder dem Urtheile der Vernunft unterworfen ist. Aber auch die menschliche Vernunft bezieht sich auf ein Höheres, nämlich auf die Weisheit, die Wahrheit, die in ihrer Einheit und Allgemeinheit, ihrer Unveränderlichkeit und Ewigkeit in jeden Menschen hineinleuchtet, dem veränderungsfähigen menschlichen Geiste zu dessen Kräftigung und Beseligung sich darbietet,

aber auch, unantastbar und unwandelbar in sich bleibend sich zurückzieht, wenn der menschliche Geist sich von ihr abwendet und in Thorheit fällt. Entferntere und nähere Analogien dieses Verhältnisses zeigen sich ebenfalls im Gebiete der Sinnenwelt. Aus einem Elemente schöpft Alles, was auf Erden athmet, aber die Einzelnen nehmen einzelne Theile dieses Elements in sich auf und verwandeln es zum Theil in ihr eignes Wesen. Dagegen wird die Sonne von allen, welche sie erblicken, ganz ins Auge aufgenommen, aber an ihr selbst geht dadurch, daß sie sich mittheilt, keine Veränderung vor. Doch entziehen oft physische Hindernisse die Möglichkeit des Anblicks. „Aber jene Schönheit der Wahrheit und Weisheit wird, wenn nur der ausharrende Wille, sie zu genießen, vorhanden ist, nicht durch die Zeit entführt, noch wandert sie von einem Orte zum andern, sie wird nicht durch die Nacht entzogen, noch von Schatten umhüllt, noch durch die leiblichen Sinne bedingt. In der ganzen Welt ist sie allen, die ihr zugewandt sind und sie lieben, gleich nahe, und für alle immerdar dieselbe. An keinem Orte ist sie, nirgends mangelt sie, äußerlich erinnert sie, innerlich lehrt sie, Jeden, der sie schaut, macht sie besser, von Keinem wird sie schlechter gemacht, Niemand urtheilt über sie, Niemand urtheilt gut ohne sie.“ Die eine, ewige und unveränderliche Weisheit oder Wahrheit, welche dem Menschen, obgleich in ihrer Fülle von ihm unergründet, höheres Leben einhaucht, seine Sehnsucht weckt und zur Forschung einladet, und ihm gleichsam durch vielfache Klänge ihre vollkommene Harmonie beseligend andeutet, diese Weisheit oder Wahrheit, das Höchste, welches von dem Aufblick des Gedankens ermessen werden kann und das vollkommenste Sein, ist Gott.

In dieser Entwickelung wies Augustinus bereits auf die Beantwortung der beiden übrigen Fragen hin, ob von Gott jegliches Gute herrühre, und ob auch der freie menschliche Wille ein Gut sei. Um auf die dem menschlichen Geiste eingeprägten Züge der Wahrheit hinzudeuten, erinnerte er

an die ewigen Zahlenverhältnisse, welche, von der geistigen Betrachtung vollkommen wahrnehmbar, auch überall in der äußern Welt als anstrebende Nachbilder geistiger Urbilder angeschaut werden könnten. Es zeigte sich daher in der gesammten Schöpfung eine Mittheilung der Form aus der ewig vollendeten Form der göttlichen Weisheit. Außer derselben war Alles wandelbar, mithin formbar, und bedurfte, um Form zu empfangen, des Einwirkens der Form, ohne welche es ins Nichts zerrinnen müßte. Daher der Ursprung aller Form, alles Seins, alles Guten aus der Form im höchsten Sinne, aus dem höchsten Sein, aus Gott.

In der Erörterung der zweiten Frage war auch schon die Antwort auf die dritte Frage enthalten. Es war der Anschauung eine reiche Mannigfaltigkeit und Abstufung des Lebens und des Guten eröffnet worden. Das Niedrigere erschien nicht deshalb verwerflich, weil es ein Höheres gab, sondern die Vereinigung des Höheren und Niedrigeren, die Gesammtheit des Alls, zeigte die volle Offenbarung der jedes Gute ins Leben rufenden göttlichen Liebe. Gemäß dem Ausspruche der heiligen Schrift: „es sind auch die Haare eures Hauptes alle gezählt," war selbst der unbedeutendste Theil des Leibes, welcher doch keineswegs nothwendig war, damit das menschliche Leben gut geführt würde, als ein von Gott herrührendes Gut anzusehen; mußte denn der freie Wille nicht eben so angesehen werden? Die geistige Potenz, ohne welche das menschliche Leben nicht gut geführt werden konnte. Freilich gab es noch höhere Güter. Dreierlei Güter, höchste, mittlere und niedrigste, der körperlichen Natur, der aneignenden geistigen Potenz und der anzueignenden geistigen Substanz, umfaßten alles Gute, das von Gott herrührte. Mißbrauch des freien Willens konnte eben so wenig zu dem Wunsche veranlassen, daß eine geistige Potenz, die von dem Schöpfer zu rechtem Gebrauche verliehen war, nicht verliehen sein möchte, als der Wunsch statthaft war, daß irgend ein Theil des Leibes wegen möglichen Mißbrauches doch nicht

gegeben wäre. Der Gesichtspunkt der Gesammtharmonie und der in derselben sich aussprechenden göttlichen Absicht mußte in dem einen wie in dem andern Falle leiten.

Evodius hatte zwar dieser Entwickelung beigestimmt, hegte indessen noch zwei Bedenken. Erstens hätte er gern über den Uebergang von der Möglichkeit der Sünde zur Wirklichkeit der Sünde Auskunft gehabt, gewiß in dem Gefühl, daß eben durch diesen Uebergang aus dem Möglichen zum Wirklichen das Böse in der menschlichen Natur vorausgesetzt und der Begriff der Willensfreiheit aufgehoben werde. Zweitens konnte er die menschliche Willensfreiheit nicht mit der göttlichen Allwissenheit vereinigen. Gott weiß, daß jenes sein werde, und jenes muß sein, — schien ihm gleichbedeutend. Augustinus sucht hinsichtlich des erstern Bedenkens zu zeigen, daß es über die Grenzen des Erforschbaren hinausgehe. Wenn die Willensfreiheit deshalb als die allein mögliche Ursache der Sünde anerkannt sei, weil jede andere Auffassung den Begriff der Sünde aufhebe, so dürfe nicht abermals nach der Ursache der Ursache gefragt werden. Aus dem sittlichen Bewußtsein, welches die selbstverschuldete Sünde anklage, möge die Auflösung des dunkeln Räthsels entnommen werden. Der zweiten Einwendung stellt Augustinus die Bemerkung entgegen: wenn durch das göttliche Vorherwissen eines zukünftigen Thuns und Wirkens die Willensbestimmung bei diesem Thun ausgeschlossen werde, so könne selbst von dem Willen Gottes nicht mehr die Rede sein. Niemand aber werde behaupten, daß Gott das, was er wirke, nicht auch wolle. Und warum man denn den menschlichen Willen wegen des göttlichen Vorherwissens ausschließen zu müssen glaube, da ja auch der Wille des Menschen von Gott vorhergewußt werden könne? Aus dem menschlichen Selbstbewußtsein ergebe sich aber unumstößlich, daß von dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Entwickelung auch die menschliche Willensbestimmung umfaßt werde; denn von dem menschlichen Bewußtsein sei das

Selbstzeugniß unzertrennlich, daß der Mensch Alles, was er gethan habe, auch gewollt habe, und bei Allem, was er gethan habe, gerade seinen Willen am meisten als sein Eigenthum anerkennen müsse. Würde alles Vorhergewußte ohne Willensbestimmung geschehen, so müßte man auch denen, deren schlechtes Handeln man voraussehe, eben deshalb, weil man es voraussehe, das Wollen absprechen.

Nachdem Augustinus durch diese Bemerkungen auf's neue den Ursprung der Sünde auf den menschlichen Willen zurückgeführt hatte, suchte er noch einmal die Trefflichkeit der menschlichen Natur darzustellen, um dem Vorwurfe zu begegnen, daß Gott, obgleich nicht gesagt werden dürfte, daß er die Sünde verursacht habe, doch lieber die Welt einer Quelle des Elends hätte überheben und den Menschen nicht schaffen sollen. Er spricht abermals den Gedanken aus, daß die Abschätzung irgend eines Theils der Schöpfung stets gemäß der Stellung desselben im Weltganzen stattfinden müsse, da das Universum der vollkommene Ausdruck der göttlichen schöpferischen Idee sei. Er weist auf's neue auf die hohe Stufe hin, welche der Mensch in der irdischen Schöpfung einnehme. Aber er beruft sich jetzt auch noch auf das Zeugniß des Lebensgefühls, welches selbst der Unglücklichste nicht verleugnen könne, und als ein Merkzeichen sowohl von der Güte seines Schöpfers als auch von der Aufgabe seines eigenen Strebens besitze; denn es enthalte die Anmahnung, in der Liebe zum Sein, durch die Hingebung an das ewige Sein, das Nichtsein der Sünde zu überwinden und das ewige Leben anzueignen. Er deutet endlich an, daß die Sünde in ihrem Zusammenhange mit der Erlösung betrachtet werden müsse.

Ueberall sieht er jetzt, selbst bei dem Hinblick auf den Zwiespalt in der sittlichen Schöpfung, eine Fülle göttlicher Harmonie. Die Klage, daß durch den Abfall des menschlichen Willens von dem Willen Gottes ein solches Verderben in die menschliche Natur gebracht sei, gereicht andererseits

zum Lobe der menschlichen Natur und ihres Schöpfers. Die Anklage des Willens, der sich von Gott abgewandt hat, preis't ihn, in dessen Gemeinschaft zu verharren das erste und höchste Gut ist. Ohne die Sünde würde die Schöpfung auf allen ihren Stufen Gott verherrlicht haben, aber durch die Sünde verherrlicht sie ihn nicht minder, da durch die Gerechtigkeit Gottes die Entwickelung der Sünde geordnet, und durch die Strafe für das Vergehen die Schmach des Vergehens ausgeglichen wird. Der Verschuldung entspricht die Erlösung. Obgleich durch seinen eigenen Willen, ist doch der Mensch unter Anreizung des Satans von Gott abgefallen. Deshalb ist seine Strafe, welche ihn dem Fürsten des Todes bis zum Tode des Leibes hingiebt, ein Vorbereitungsmittel zu seiner Wiederbeseligung, weil die zeitlichen Leiden demüthig und für das göttliche Erbarmen empfänglich machen. Das göttliche Erbarmen erwies sich durch die Fleischwerdung des Wortes Gottes. Denn in Folge der Sünde ist die menschliche Seele so tief gesunken, daß dieses Wort, welches die geistige Speise der höhern Geisterwelt ist, die Menschen durch seine sichtbare Darstellung zur unsichtbaren geistigen Gemeinschaft mit sich zurückführen muß. „Die Seele findet das Wort, von welchem sie sich innerlich im Hochmuthe abgewandt hatte, äußerlich in Niedrigkeit wieder, um seiner sichtbaren Niedrigkeit nachzufolgen, und zur unsichtbaren Erhabenheit zurückzukehren." Die Erlösung ist einerseits Erbarmen gegen das gefallene und der Wiedererhebung fähige Gute, andrerseits aber auch Gerechtigkeit gegen den Versucher, dessen Bethörungen sich der Mensch freiwillig unterworfen hatte. Die Beute, die sich selbst zur Beute gemacht hat, ist eine rechtmäßige Beute. Das Anrecht des Satans an den Menschen mußte durch das Unrecht des Satans gegen den Menschen aufgehoben werden. Dieses geschah durch das Todesleiden des einen Menschen, an welchem keine Sünde zu erfinden war, „so daß der Mensch gerechterweise durch den befreit wird, welchem er zum Guten beistimmt."

Bis jetzt hatte Augustinus seine Untersuchung mit Hinsicht auf den ursprünglichen Willen der menschlichen Natur angestellt, aber auch auf den nicht mehr ursprünglichen Willen der fortgepflanzten menschlichen Natur hatte sich die Untersuchung zu erstrecken. Augustinus war — gewiß nicht minder durch eigene Lebenserfahrung als durch die heilige Schrift und die Kirchenlehre — überzeugt, daß die menschliche Natur als die mit der Sünde behaftete fortgepflanzt werde, und in ihrem fortgepflanzten Zustande auch die Folgen der Sünde, Verdunkelung des Erkenntnißvermögens und Unkräftigkeit des Willens, an sich trage. Die Strafe des Mißbrauchs war der Verlust des rechten Gebrauchs. Die Verleugnung der bessern Einsicht bei dem Sündenfall unterdrückte den klaren Sinn zur Auffassung des Guten. Die von Gott sich abwendende Willensbestimmung hemmte die Fähigkeit des Willens, sich nach dem göttlichen Willen zu bestimmen. War es aber gerecht, daß die Schuld des ersten Menschen eine Strafe seinen Nachkommen wurde?

Diese Frage hing mit der andern Frage zusammen, ob die Seele des Gezeugten aus der Seele des Zeugenden hervorgegangen sei. Wurde hierauf bejahend geantwortet, so war nicht zu zweifeln, daß die Menschen gerechtermaßen, gleichwie von der Schuld, so auch von der Strafe ihres Stammvaters betroffen seien. Doch wagt Augustinus über eine Frage, die seines Wissens aus der heiligen Schrift noch nicht genügend beantwortet sei, keine entschiedene Bejahung, sondern stellt noch drei andere Auffassungen als möglich hin, daß nämlich bei jeder Erzeugung eines menschlichen Lebens die Mittheilung der Seele eine neue schöpferische That Gottes sei, oder daß die einzelnen Seelen — entweder nach Gottes Willen oder nach eigenem Willen — aus einem höhern Dasein in die irdische Weltordnung eingetreten und mit der leiblichen Natur vereinigt seien.

Wer möchte aber bei der ersten Auffassung ein harmonisches Verhältniß darin verkennen, daß die Seelen in den

Zustand der menschlichen Natur eintreten, der durch die Sünde des ersten Menschen, welchen doch auch sie vermöge ihrer Vereinigung mit dem irdisch-leiblichen Dasein zum Stammvater haben, hervorgerufen ist? Wer möchte deshalb eine Klage gegen Gott erheben, da ja selbst noch die gefallene menschliche Natur mit so herrlichen Kräften von Gott ausgestattet ist, und die Mittel zu ihrer Wiederveredelung von Gott empfangen hat? „Nichts Geringes ist jenes Geschenk der Urtheilskraft, gemäß welchem die Weisheit dem Irrthum, die Ruhe der Mühsal vorgezogen wird. Keinem Menschen ist die Einsicht versagt, daß es wohlgethan sei, das Heilsame zu erforschen und daß demüthigen Herzens die Schwachheit bekannt werden müsse, damit dem Rufenden und Bekennenden der zu Hülfe komme, der niemals irrt und keine Mühsal leidet, wenn er hilft. Daher ist der Mangel an Wissen und an Willenskraft für die Seelen nicht die Strafe der Sünde, sondern die Anmahnung zum Fortschreiten und der Anfang zur Vollendung.

Dieselbe Betrachtung findet auch Anwendung auf die zweite Auffassung. In die gefallene menschliche Natur, welche das Vermögen zur Fortpflanzung nicht verloren hatte, werden die Seelen zu einem großen Werke und unter einer großen Verheißung herabgesandt. Den Sieg über den Verführer sollen sie erringen und den Siegespreis in dem Reiche Gottes davontragen. Das Ziel ist des Kampfes, der Lohn des Opfers werth. Durch den Eintritt in den neuen Lebenszustand wird das Vergessen des früheren Lebenszustandes erfordert. Die Gemeinschaft mit der von der Sünde ergriffenen leiblichen Natur bringt über die Seelen die Mühsal des Kampfes; doch nur dann, wenn sie dem Antriebe des Fleisches, über welches sie herrschen sollen, sich unterordnen und von der anmahnenden und Hülfe verheißenden Stimme Gottes sich abwenden, gerathen sie in Schuld und Strafe. Die vierte Auffassung war durch die bisherigen Bemerkungen ebenfalls schon berücksichtigt.

Freilich drängen sich hier noch sehr inhaltsschwere Fragen auf, die indessen Augustinus, als er dieses Werk verfaßte, sich noch nicht vollständig klar machte. Wenn die zweite oder dritte Auffassung angenommen wird, also zunächst, wie Augustinus auch ausdrücklich anerkennt, von einer eigenen Schuld der Seelen, welche in das irdische Dasein eingehen, nicht die Rede sein darf, sondern die Erbsünde auf die Fortpflanzung der sündlichen Begierde im Fleisch beschränkt ist, so kann die Theilnahme der Seelen an dem Sündenelend allerdings aus der göttlichen Absicht erklärt werden, daß sie zur Wiedererhebung der menschlichen Natur wirksam sein sollten, es kann daran, daß die Seelen gegenwärtig in solcher Schwachheit in das menschliche Leben eintreten, ein weisheitsvoller Rathschluß Gottes geahnet oder ermessen werden, und die Erwägung der Leiden, welchen die Seelen durch ihre Menschwerdung unterworfen, der Gefahren, welchen sie ausgesetzt sind, kann doch wieder durch den Aufblick zu dem Lohn des Kampfes und durch den Gedanken an den göttlichen Beistand sich befriedigt fühlen. Wie aber, wenn ohne Schuld der Seelen der Kampf um den Lohn gar nicht begonnen wird? oder der göttliche Beistand mangelt? Viele Kinder sterben früh wieder hin; ihr irdisches Leben ist erloschen, bevor sie zur Weisheit und Tugend aufstreben konnten. Warum hat bei ihnen die Seele in den körperlichen Banden gelitten? und welche Vergeltung ist ihnen in der Ewigkeit beschieden, da sie weder Gutes noch Böses gethan haben? In ganzen Völkern gehen Menschengeschlechter vorüber, denen auf Erden die Gnade der Erlösung nicht dargeboten wird. Haben sie zur Weisheit und Wahrheit erfolgreich aufstreben können? oder werden sie jenseits der Erde dem Erlöser angehören, den sie in dem irdischen Leben nicht kennen lernen konnten?

Wir werden im Fortgange unsrer Darstellung an diese Fragen wieder anknüpfen, um zu zeigen, wie Augustinus

seine Auffassung der göttlichen Weltordnung in Beziehung auf die Sünde weiter ausbildete. In seinem Werke vom freien Willen bespricht er diese Fragen nur zum Theil, nämlich nur rücksichtlich der Kinder, bei denen auf die Geburt ein früher Tod folgt, und er scheint hier auch nur an getaufte Kinder zu denken. Auch diesen Kindern werde in dem jenseitigen Leben die gebührende Stelle von Gott angewiesen werden, und der von ihnen erduldete Schmerz werde für ihre Angehörigen und Umgebungen nicht ohne heilsame Einwirkung bleiben, für sie selbst aber nicht umsonst gewesen sein. Habe doch die Kirche den Kindern, welche zu Bethlehem um des Herrn willen getödtet seien, die Ehre des Märtyrerthums zuerkannt. Doch möge man auch, was den Schmerz anbetreffe, nicht einer weichlichen Betrachtungsweise Raum geben. Festzuhalten sei der Gesichtspunkt, daß Gott der Urheber und Schöpfer alles Guten sei, und in der Stufenleiter der Geschöpfe ein Unterschied zwischen hoch und niedrig stattfinde. Wenn Schmerz und Tod auf der untern Stufe des Daseins naturgemäß ist, so ist dies kein Vorwurf gegen den Schöpfer, der alles Gute, das höchste und das niedrigste, ins Leben ruft. Selbst der Schmerz ist ein an den Schöpfer erinnerndes Zeugniß. Denn der Schmerz ist ein Widerstreben gegen die Zertrennung und Auflösung des Lebens und ein Festhalten an der Einheit. Auch der Schmerz also weist auf den untern Stufen des Daseins darauf hin, „daß von jener höchsten und unaussprechlichen Einheit des Schöpfers Alles gegründet und geordnet sei." „Und in Wahrheit, wenn nur mit frommer Gesinnung und sorgfältig darauf geachtet wird, mangelt die Wahrnehmung nicht, daß alle Gestaltungen und Bewegungen der Kreatur, so weit sie dem menschlichen Geiste bekannt werden, zu unsrer Unterweisung reden und gleichsam überall mit mannigfachen Zungen rufen und ermahnen, daß wir den Schöpfer erkennen sollen."

Von der Betrachtung der fortgepflanzten menschlichen

Natur wendet sich Augustinus noch einmal zur Betrachtung der ursprünglichen menschlichen Natur zurück. Er hatte den Eintritt der Sünde in die menschliche Natur aus dem freien Willen abgeleitet, aber er suchte jetzt noch, und zwar durch die zunächst vorangehende Untersuchung veranlaßt, eine genauere Anschauung von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen zu entwerfen, um sich wo möglich die Entstehung der ersten Sünde noch klarer zu machen. Er denkt sich den ersten Menschen auf einem mittleren Standpunkte zwischen Weisheit und Thorheit, mit Vernunft begabt, um das Gebot aufzufassen und mit Willenskraft ausgerüstet, um das Gebot zu halten. Durch die rechte Anwendung seiner Vernunft und Willenskraft würde der Mensch zur Weisheit gelangt sein, und durch das Verharren in der Weisheit würde er in dem ewigen Lichte der Weisheit selig geworden sein. Durch die Abwendung von dem Licht der Weisheit ist das Licht in seinem Geiste verdunkelt worden. Diese Abwendung oder dieser Uebergang von der Weisheit zur Thorheit geschah aus dem freien menschlichen Willen. Keineswegs muß bei diesem Uebergange schon die Thorheit vorausgesetzt werden, so wenig als das Wachen bei dem Erwachen und das Schlafen bei dem Einschlafen. Nun wirken allerdings auf den sich selbst bestimmenden Willen Anschauungen ein, welchen sich zu entziehen ihm nicht frei steht, einerseits Anschauungen, welche aufwärts rufen, andrerseits Anschauungen, welche abwärts locken. Eben so wenig, als es in dem Willen des ersten Menschen lag, das Gebot Gottes nicht zu vernehmen, lag es in seinem Willen, die Versuchung des Teufels nicht zu vernehmen, wohl aber lag in seinem Willen die Wahl zwischen dem Gebote und der Versuchung.

An dieser Stelle kommt Augustinus noch endlich auf die Frage, wie die Sünde des Versuchers zu erklären sei, da bei diesem doch eine solche Versuchung, als der Mensch erfuhr, nicht stattfand, und er antwortet: die Möglichkeit der

Versuchung liegt schon in dem kreatürlichen Selbstbewußtsein, welches sich seiner selbst im Unterschiede von Anderem bewußt ist, wie denn auch der Geist in der Selbstanschauung sich von sich selbst unterscheidet. Anschauungen des Niedrigern, so wie Anschauungen des Höheren treten in das kreatürliche Selbstbewußtsein, das in beiden Fällen seiner selbst im Unterschiede von dem, was es nicht selbst ist, sich bewußt wird. Bei dem Aufschauen zu der höchsten, unwandelbaren Weisheit erkennt der wandelbare kreatürliche Geist sich selbst in seinem Unterschiede von Gott, und empfängt also die Erkenntniß, daß diese Weisheit über Alles erhaben und über Alles zu lieben sei, er selbst aber, der kreatürliche Geist, sich nur in der Selbstunterordnung unter Gott lieben dürfe. In diesem Unterschiede liegt eben sowohl, als die Forderung der Vereinigung mit Gott in der um Gottes willen sich selbst vergessenden Liebe, die Möglichkeit des Gegensatzes, nämlich der von der Liebe Gottes sich trennenden Selbstliebe, oder des bei sich selbst verweilenden und sich überhebenden Hochmuthes. „Und das ist der Anfang aller Sünde, der Hochmuth, und der Anfang des menschlichen Hochmuthes ist das Abfallen von Gott. Aber zu dem Hochmuthe des Teufels kam der böswilligste Neid; zu dem Hochmuth, durch den er sich selbst verdammt fühlte, wollte der Teufel auch den Menschen überreden.“ [1]

Aus diesen Worten erhellt Augustin's Ansicht von dem innerlichsten Ursprung und Wesen der Sünde. Hat er zuvor den Begriff der Sünde in der Begierde oder in der Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit gefunden, so müssen wir jetzt in seinem Sinne sagen, daß die Wurzeln der Begierde, oder der Hinneigung zu dem Niedrigern, in dem Hochmuth, wodurch der Mensch sich seinem Schöpfer entgegensetzt, verborgen liegen, oder daß der Hochmuth eben auch Begierde ist, und dem Gebiet der Sinnlichkeit die Selbstliebe

---

[1] De libero arbitrio lib. III., c. 25.

zugerechnet werden muß, welche im Geist von der Liebe Gottes beherrscht sein soll.

Die Anziehungskraft, welche der Manichäismus auf Augustinus ausgeübt hatte, beruhte, wie wir in dem ersten Bande nachgewiesen haben, zum Theil auch auf der manichäischen Sittenlehre, deren Ideal in dem Leben der Elekten verwirklicht sein sollte. Denn obgleich Augustinus in seinem früheren Lebenswandel die Schranken der Sittlichkeit wenig beachtete, fühlte er doch oft, von seinem damaligen Treiben nicht befriedigt, die Sehnsucht, sich an sittliche Vorbilder anzuschließen, und die wirkliche oder scheinbare Ascetik der Manichäer, welche eben so sehr ihre eigene Heiligkeit priesen, als sie das Leben der Kirche herabzusetzen suchten, war für ihn eine nicht geringe Empfehlung des manichäischen Systems gewesen. Als er dann in der Folge einsah, daß er sich in den Manichäern getäuscht habe, zerrann auch, wie wir ebenfalls entwickelten, seine Meinung von dem Werthe der manichäischen Sitten, und die Ethik der Kirche in Lehre und Leben begeisterte ihn durch ihre Wahrheit und Erhabenheit. Auch in dieser Beziehung fühlte er sich gedrungen, eine Irrlehre, von deren Verderblichkeit er durch eigene Erfahrung so tief überzeugt war, zu bekämpfen, für die Kirche das Wort zu nehmen und den Versuch zu machen, ob er nicht Manche, die mit ihm und durch ihn geirrt hatten, zu seinem jetzigen Standpunkte hinüberziehen könne. In zwei Schriften „von den Sitten der katholischen Kirche" und „von den Sitten der Manichäer" (1), die er während seines Aufenthalts in Rom verfaßte (2), entwarf er ein anschauliches Bild des Gegensatzes

(1) De moribus ecclesiae catholicae und de moribus Manichaeorum. Opp. tom. I.

(2) Augustinus sagt, daß er diese beiden Schriften in Rom verfaßt habe, und nennt sie in seinen Retractationen zuerst unter den Schriften, welche seinem jetzigen Aufenthalte in Rom angehören. Gleichwohl enthalten die beiden Schriften einige Merkmale, welche auf eine spätere Zeit hinweisen. Die Benediktiner haben diese Merkmale zusammengestellt. Schon durch die ersten Worte der Schrift von den Sitten der katholischen

zwischen kirchlicher Sittenlehre und manichäischer Sittenlehre und zwischen kirchlichem Leben und manichäischem Leben. Wir können es ihm wohl nachfühlen, daß er bald nach seiner Umkehr zur Kirche, und zwar gerade in der Zeit seines jetzigen Aufenthalts in Rom, zu dieser Darstellung sich berufen fand. Es war für ihn die Zeit der ersten liebevollen Hingebung an die kirchliche Gemeinschaft, die erste Zeit der mächtigen und beseeligenden Eindrücke im Schooß der Kirche, er sah und empfand in dem verklärenden Schimmer dieser ersten Liebe, und Rom, wo er zwar bei seinem früheren Aufenthalte noch an dem Treiben der Manichäer Theil genommen, sich ihnen aber auch innerlich allmälig ganz entfremdet hatte, Rom, das ungeachtet des dort verbreiteten Sittenverderbens [1] die reichsten Anschauungen kirchlicher Größe und Herrlichkeit darbot, war gewiß ein besonders geeigneter Boden, jetzt den Plan eines solchen Werkes bei ihm anzuregen.

In der Schrift „von den Sitten der katholischen Kirche“ giebt er zunächst, in steter Beziehung auf das alte und neue Testament, deren Uebereinstimmung er gegen die Manichäer hervorhebt, einen Grundriß der Sittenlehre, eine Entwickelung der sittlichen Idee, und vergleicht alsdann mit der Lehre das kirchliche Leben. Die Aufgabe des menschlichen Lebens, sagt Augustinus, betrifft die Aneignung dessen, was wahrhaft beseeligt; der Gegenstand also der Sittenlehre

---

Kirche: in aliis libris satis egisse nos opinor, quemadmodum Manichaeorum invectionibus, quibus in legem, quod vetus testamentum vocatur, imperite atque impie feruntur, seseque inter imperitorum plausus inani jactatione ventilant, possimus occurrere, setzen die von Augustinus in Afrika verfaßte Schrift de Genesi contra Manichaeos voraus. Wir müssen daher annehmen, daß wir die beiden Schriften nicht ganz mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt haben, sondern daß Augustinus in späterer Zeit einige Ergänzungen hinzufügte. Außerdem hat er seine frühere Arbeit auch wohl hin und wieder verbessert.

[1] Manche Stellen in den Werken des Hieronymus schildern das Sittenverderben in Rom mit lebhaften Farben.

ist die Lehre vom höchsten Gute. Das höchste Gut aber des Menschen ist Gott. Denn wird von der Ansicht ausgegangen, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, so ist erstens die Seele, durch welche der Leib sein Leben und Bestehen empfängt, das höchste Gut des Leibes. Wiederum aber ist die Seele nicht sich selber das höchste Gut, denn sie bedarf der Vollendung, und hat in dem Streben nach Weisheit und Tugend ihre Beseeligung zu suchen. Die Quelle daher der Weisheit und Tugend, Gott, das allgegenwärtige Princip des höhern geistigen Lebens, ist das höchste, das wahre und unentreißbare Gut des Menschen. Demgemäß stellt die kirchliche Sittenlehre die vollkommene Gemeinschaft mit Gott als das Ziel des menschlichen Lebens hin, und als den Weg zu diesem Ziele bezeichnet sie die Liebe zu Gott. Aber die Liebe zu Gott ist eins mit der Liebe zu Christo, der Weisheit und Wahrheit Gottes, und wird mitgetheilt durch den heiligen Geist, der Eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne, und also ebenfalls Gegenstand der Liebe zu Gott ist.

Jede Tugend besteht in dieser Liebe. Die Eintheilung der Tugend in die vier Cardinaltugenden spricht nur verschiedene Beziehungen der Liebe zu dem höchsten Gut aus. Die Mäßigkeit ist die Liebe, die sich rein und treu für Gott bewahrt. Aufgabe der Mäßigkeit ist die Ueberwindung der Begierde, die Verachtung der körperlichen Lockungen und des Ruhms vor den Menschen. Mäßigkeit in Hinsicht des Begehrbaren ist in Hinsicht des Verlierbaren Tapferkeit, die sich vornehmlich in der Erhebung über die Schmerzen und Leiden des Leibes und über den Verlust des Leibes selbst äußert, weil unter allen irdischen Besitzthümern, welche der Seele angehören, der Leib mit der Seele durch das engste Band verbunden ist. Die Tapferkeit ist die Liebe, die um Gottes willen Alles bereitwillig erträgt. Die Gerechtigkeit ist die Liebe, die auf rechte Weise sowohl dient als auch gebietet, nämlich sich mit voller Hingebung dem Dienste

Gottes weiht, aber auch auf Alles, was dem Menschen unterworfen sein soll, die gebührende Herrschaft ausübt oder ausüben will. Die Klugheit ist die Liebe, in so fern sie das in der Gemeinschaft mit Gott Fördernde und das in der Gemeinschaft mit Gott Hemmende wohl von einander unterscheidet.

Wer in dem zeitlichen Dasein diesen vier Tugenden nachlebt, erntet den Lohn des ewigen Lebens, die Erkenntniß der Wahrheit als die Frucht der vollkommenen Liebe zu Gott. Doch die Liebe zu Gott ist unzertrennlich von der Selbstliebe und von der Nächstenliebe. Nur der, welcher sich die Gemeinschaft mit dem höchsten Gute aneignen will, besitzt die wahrhafte Selbstliebe, und wer den Schöpfer liebt, muß auch das lieben, was zum Bilde des Schöpfers geschaffen ist. Die Liebe zu Gott ist sowohl der Grund als auch das Ziel der Nächstenliebe. Denn gemäß dem Gebote, daß die Nächstenliebe der Selbstliebe gleich sein soll, findet die Nächstenliebe ihre höchste Pflichterfüllung darin, daß sie den Nächsten in der Gemeinschaft mit dem Gute, auf dessen Aneignung die eigene Beseeligung beruht, zu fördern sucht. Wiederum aber auch wird die Liebe zu Gott durch die Nächstenliebe bedingt; diese Liebe ist gleichsam die Wiege jener Liebe und scheint — vielleicht als die geringere — auch früher ihre Vollendung zu erreichen. Den Nächsten lieben, heißt dem Nächsten wohlwollen. Die Nächstenliebe will Niemandem Schaden zufügen, sondern sich Jedem, so viel es möglich ist, in Ansehung sowohl des Leibes als auch der Seele wohlthätig beweisen, und hegt auch bei der Fürsorge für das leibliche Wohl des Nächsten stets die Beziehung auf sein Seelenheil. Daher umfaßt die „Medicina" und die „Disciplina" im weitesten Umfange des Worts die Bestrebungen und Aeußerungen der Nächstenliebe. Die „Disciplina" bezweckt theils Zügelung, theils Erbauung, und zwar beides in der Gesinnung der Liebe, obgleich sie bei denen, auf welche sie einzuwirken sucht, sich zu dem erstern Zwecke an

die Furcht und zu dem letztern Zwecke an die Liebe wendet. So müssen auch bei der welterziehenden Liebe Gottes im alten und im neuen Testament die auf einander sich beziehenden und ergänzenden Zwecke der Furcht und der Liebe unterschieden werden.

Daß diese von der ganzen heiligen Schrift verkündigte Sittenlehre auch wirklich aus dem kirchlichen Leben hervorleuchte, schildert dann Augustinus in folgenden Worten, die uns anschaulich zeigen, mit welcher Anhänglichkeit er sich der Kirche angeschlossen hatte, und wie tiefe Eindrücke er damals aus dem kirchlichen Leben in sich aufnahm: „o du katholische Kirche, wahrste Mutter der Christen, du lehrst uns, daß wir Gott, mit dem vereinigt zu sein das seeligste Leben ist, auf das Reinste uud Keuscheste verehren sollen. Du nennst uns keine Kreatur, daß wir sie anbeten sollen. Du schließest von jener vollkommenen und unverletzlichen Ewigkeit, welcher allein der Mensch unterworfen sein muß, und durch deren Gemeinschaft allein die vernünftige Seele nicht elend ist, Alles aus, was geworden, der Veränderung unterworfen und von der Zeit abhängig ist. Du vermischest nicht, was die Ewigkeit, die Wahrheit, der Friede selbst unterscheidet, und wiederum du trennst nicht, was Eine Majestät vereinigt. Aber du umschließest auch in solchem Maaße die Liebe zu dem Nächsten, daß für die verschiedenen Krankheiten, an welchen die Seelen wegen ihrer Sünden leiden, jegliches Heilmittel bei dir zu finden ist. Du übst und lehrst die Kinder kindlich, die Jünglinge kräftig, die Greise friedlich, wie es das leibliche und geistige Alter eines Jeden erfordert. Du unterwirfst zu keuschem und treuem Gehorsam die Weiber ihren Männern, nicht zur Sättigung der Begierde, sondern zur Fortpflanzung des Geschlechts und zur Gemeinsamkeit des Familienlebens. Du setzest die Männer über die Weiber, nicht zum Uebermuth gegen das schwächere Geschlecht, sondern unter den Gesetzen aufrichtiger Liebe. Du machst die Kinder den Eltern zu freiem Gehorsam unterthan. Du giebst

den Eltern eine fromme Herrschaft über die Kinder. Du verbindest Brüder mit Brüdern durch das Band der Religion stärker und fester als durch das Band des Blutes. Du befestigst, indem du die Bande der Natur und des Willens anerkennst, durch gegenseitige Liebe jedes Verhältniß der Verwandtschaft und Freundschaft. Du giebst den Knechten die Lehre, daß sie nicht sowohl aus Zwang des Dienstes, als vielmehr aus Freude an der Pflicht ihrem Herrn zugethan sein sollen. Du machst durch die Hinweisung auf Gott, den Herrn über alle, die Herren gegen ihre Knechte versöhnlich und geneigter, sich ihrer anzunehmen, als sie zu unterdrücken. Du vereinigst Bürger mit Bürgern, Völker mit Völkern, und die Menschen überhaupt durch die Erinnerung an die Ureltern nicht allein zur Gemeinschaft des Lebens, sondern auch zur brüderlichen Gemeinschaft. Du lehrst die Könige, für ihre Völker zu sorgen; du ermahnst die Völker, ihren Königen zu gehorchen. Du lehrst nachdrücklich, wem Ehre gebühre, wem Anhänglichkeit, wem Ehrerbietung, wem Furcht, wem Trost, wem Anmahnung, wem Ermahnung, wem Zurechtweisung, wem Tadel, wem Strafe, indem du zeigst, daß nicht allen Alles gebühre, aber allen Liebe und Niemandem Unrecht."

Augustinus gedenkt dann noch besonders der Gestaltungen des kirchlichen Lebens, in welchen er die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, am meisten in ihrer Obmacht über alle irdischen Güter und Lockungen erblickte. Er wollte den Manichäern, welche sich auf den heiligen Wandel ihrer Eklekten beriefen, keine Antwort schuldig bleiben. Das Anachoretenleben im Orient und in Egypten, die von einsamer Natur umgebenen Vereine der Cönobiten und Sanctimonialen, das fromme Leben so vieler Bischöfe und Priester, die sich mitten unter den Umgebungen weltlichen Treibens einer strengen Weltentsagung befleißigten, die klösterlichen Verbindungen in den Städten, werden durch seine Schilderung mit heller Beleuchtung hervorgehoben, und die Liebe,

mit welcher er diese Lebensbilder entwirft, bezeichnet sowohl den Werth, der diesen ascetischen Erscheinungen des kirchlichen Lebens beigemessen ward, als auch ihre damals noch jugendliche Frische und ursprüngliche Innigkeit. Indessen bemerkt Augustinus doch auch, und beruft sich dabei auf Worte des Apostels Paulus, daß die Würdigung dieser ascetischen Richtungen des kirchlichen Geistes nicht zur Herabsetzung des sonstigen kirchlichen Lebens, bei welchem sich eine solche Weltentsagung nicht zeige, gereichen dürfe. Nicht unbedingt die Entsagung, wohl aber unbedingt der rechte Gebrauch der irdischen Güter werde durch das göttliche Wort geboten, und diejenigen, welche des irdischen Gutes recht gebrauchten, seien auch jederzeit im Stande dasselbe hinzugeben, sobald sie ein solches Opfer von sich fordern müßten. Von neuem erinnert er daran, daß die wahre Liebe zu Gott stets mit der Nächstenliebe vereinigt sei, spricht aber auch zugleich die Ueberzeugung aus, daß selbst in dem strengsten Anachoretenleben die Nächstenliebe durch Beispiel und Gebet ihren Ausdruck finden könne.

Endlich bemerkt er noch, daß es nicht seine Absicht sei, das kirchliche Leben als ein fleckenloses darzustellen. Er giebt es den Manichäern zu, daß in der katholischen Kirche viel Namenchristenthum gefunden werde, Aberglaube oft die Stelle der Frömmigkeit einnehme, und der Schein der Frömmigkeit oft nur auf Heuchelei beruhe; er weigert sich nicht des Eingeständnisses, daß die Kirche viele unwürdige Mitglieder dulde, weil sie der göttlichen Entscheidung nicht vorzugreifen wage, und die Hoffnung nicht aufgebe, daß auch diese Unwürdigen noch gebessert werden könnten; in gewissem Sinne also erkennt er die manichäischen Vorwürfe als gegründet an; nur sollen die Manichäer mit demselben Maaßstabe, mit welchem sie das Leben Anderer messen, auch ihr eigenes Leben messen, und wenn sie dann sehen, daß ihre Vorwürfe gegen das kirchliche Leben auf ihr eigenes Leben zurückfallen, nicht mehr Leben mit Leben, sondern Lehre mit

Lehre vergleichen, um zu beurtheilen, wo die vorzüglichere Sittenlehre vorhanden sei, ob bei ihnen oder in der Kirche.

Der Schrift über die Sitten der katholischen Kirche fügte Augustinus die Schrift „über die Sitten der Manichäer" als Gegenstück hinzu, eine meisterhaft ausgearbeitete Streitschrift, die mit einer wahrhaft vernichtenden Dialektik das Haltlose, Widersinnige und geradezu Frevelhafte in der manichäischen Sittenlehre darstellt. Wir haben schon im ersten Bande, als wir nachwiesen, wie Augustinus dem Manichäismus wieder entfremdet ward, Veranlassung gehabt, diese Schrift ausführlich zu benutzen (¹), und es bleibt uns, indem wir auf das dort Gesagte uns zurückbeziehen, jetzt nur noch übrig, die merkwürdige Streitschrift nach ihrem Organismus zu betrachten.

Ausgehend von der in der ersten Schrift angegebenen Begriffsbestimmung, daß die Sittenlehre die Lehre vom höchsten Gut zum Gegenstand habe, und die Liebe Gottes, aus welcher die wahre Nächstenliebe hervorgehe, als Aufgabe des menschlichen Strebens und Wandels darstelle, — ein Grundsatz, welchen die Manichäer anerkannten (²), — hatte Augustinus darzuthun, daß die Manichäer, da sie durchaus irrthümliche Vorstellungen von dem Wesen des höchsten Gutes hegten, auch zu den verkehrtesten Meinungen von dem, was zur Sittlichkeit gehöre, verleitet werden mußten. Er beschäftigt sich daher zuerst mit der Widerlegung des manichäischen Dualismus. Der manichäischen Frage: woher ist das Böse? stellt er die Frage entgegen: was ist das Böse? und zeigt, daß die Antwort der Manichäer: eine dem Wesen Gottes von Ewigkeit her entgegengesetzte Substanz, — unhaltbar sei und in die größten Widersprüche sich verwickele. Allerdings sei das Böse der Gegensatz gegen Gott; da nun aber das Wesen Gottes als das höchste Sein gedacht werden

---

(¹) Seite 133—41 u. S. 158 u. ff.
(²) De moribus eccles. catholicae §. 57.

müsse, so könne das Böse nur als das Nichtsein, und jede Erscheinung des Bösen nur als Wesensberaubung aufgefaßt werden. Zu dieser Auffassung werde denn auch jede nähere Erklärung des Bösen Seitens der Manichäer hingedrängt. Dies erörtert Augustinus im Einzelnen an den Begriffsbestimmungen: das Böse ist das, was gegen die Natur ist; das Böse ist das Schadenbringende; das Böse ist das Verderben. Wenn nämlich von den Manichäern gesagt werde: das Böse sei das, was gegen die Natur sei, so bedeute das im Grunde nichts Anderes als: das Böse sei das Nichtsein. Natur, Sein und Wesen sind nur verschiedene Ausdrücke für denselben Begriff. Was gegen die Natur ist, das ist auch gegen das Sein oder gegen das Wesen, mithin wesenlos. Das Naturwidrige äußert sich in der Verringerung und Auflösung der Natur, zieht die Natur hin zum Nichtsein. Oder wenn die Manichäer antworten: das Böse ist das Schadenbringende, — so ist das Schadenbringende in so fern schädlich, als es dem, welchem es Schaden bringt, etwas Gutes entzieht. Denn wo es nichts Gutes zu vernichten giebt, da giebt es auch nichts Schädliches. Abermals also äußert sich der Einfluß des Bösen darin, daß es die Substanz verringert und zum Nichtsein hinzieht. Oder wenn endlich die Manichäer antworten: das Böse ist das Verderben, — so ist das Verderben gewiß keine an und für sich bestehende Substanz, sondern äußert sich niemals anders als an der Substanz, nämlich als Beraubung oder Zerstörung derselben. Der beschränkt-sinnlichen Vorstellung, gemäß welcher einmal ein Manichäer das substantielle Wesen des Bösen an einem Skorpion nachweisen wollte (1), setzt er jene schlagende Dialektik entgegen, von der wir schon früher Beispiele mitgetheilt haben. Er zeigt durch diese Dialektik das Abgeschmackte und Widersinnige der Behauptung, daß eine Sache deshalb, weil sie auf eine andere Sache einen schädlichen

(1) Bd. I. S. 159.

Einfluß ausübe, zur bösen Substanz gehöre, und macht anschaulich, daß aus dergleichen einzelnen Wahrnehmungen im Allgemeinen die Naturwidrigkeit als das Böse sich herausstelle, also nicht eine Substanz, sondern das Gegentheil der Substanz, von welchem wohl gesagt werden könne, woher es nicht sei, nämlich nicht von der Substanz, nicht von Gott, nicht aber gesagt werden könne, woher es sei [1].

Durch diese Entwickelungen ergab sich sowohl die Unhaltbarkeit des Dualismus als auch die Unhaltbarkeit der mit dem Dualismus zusammenhängenden manichäischen Lehre von der Weltbildung und Weltentwickelung. Augustinus weist nach, daß die Manichäer, von dem Wesen des Bösen redend, nicht umhin könnten, gar manche Eigenschaften des Guten auf das Böse zu übertragen [2]; er weist auch nach, daß die manichäische Lehre von der Weltbildung und Weltentwickelung, da sie eine verderbenbringende Einwirkung des Guten auf das Böse und des Bösen auf das Gute annehme, nicht allein eine Widersinnigkeit, sondern auch eine Lästerung enthalte. Denn weder an dem vollkommenen Bösen noch an dem vollkommenen Guten sei etwas zu verderben [3]; eine Gotteslästerung aber werde ausgesprochen, wenn gesagt werde, daß die göttliche Natur dem Verderben ausgesetzt gewesen sei. Augustinus spricht hierbei seine Ueberzeugung aus, daß einzig und allein von der Kirchenlehre, vermittelst des Schöpfungsbegriffs, durch Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen und dem kreatürlichen

---

[1] De mor. Manichaeor. c. 8. Deus auctor essentiae est, nec aliqua essentia potest videri esse, quod in qua fuerit cogit non esse. Dicitur ergo aliquid, unde non sit inconvenientia, nam unde sit, nihil dici potest.

[2] Zu vergl. die Bd. I. S. 160—62 mitgetheilten Stellen, mit welchen die Stellen, welche hier aus der Schrift von den Sitten der Manichäer angeführt werden könnten, wesentlich übereinstimmen.

[3] . . nam et illam non factam (substantiam), quae summum bonum est, esse incorruptibilem, et ipsam corruptionem, quae summum malum est, non posse corrumpi. De mor. Manich. c. 6.

Wesen, zwischen dem Urguten und dem an dem Urguten theilhabenden Guten, der befriedigende Ausweg aus diesen Untersuchungen gezeigt werde.

Es war nun darzustellen, daß die dogmatische Grundlehre des Manichäismus den nachtheiligsten Einfluß auf die Sittenlehre und das Leben der Manichäer geäußert habe. Die manichäische Sittenlehre wurde durch die drei Signacula symbolisch zusammengefaßt (1). Schon gegen die Angemessenheit dieser Symbole als Zeichen für das gesammte sittliche Leben ließ sich Manches einwenden, indessen war dies eine Nebensache, und es kam auf die Lehren an, welche durch die Signacula symbolisirt wurden. Das Signaculum des Mundes sollte, wie wir früher erwähnten, die Bedeutung haben, daß der wahre Manichäer, nämlich der Eklekt, da der Auditor gleichsam nur erst als im Vorhofe der manichäischen Sittenlehre befindlich angesehen wurde, mit seinem Munde keine Lästerung ausspreche, und in seinen Mund keine unreine Speise aufnehme. War aber nicht die manichäische Lehre von dem Verhältniß der beiden Naturen und der Gefangennehmung eines Theils der göttlichen Substanz durch das Reich der Finsterniß eine unzweifelhafte Lästerung, da durch diese Meinung die unbedingte Erhabenheit, Unwandelbarkeit und Unverletzbarkeit des göttlichen Wesens angetastet ward? Denn jede Bemühung der Manichäer, dem Vorwurfe auszuweichen, daß eine solche Lästerung aus ihrer Lehre sich ergebe, erschien als unzulänglich, drängte einerseits hin zur Abschwächung und Auflösung der dualistischen Grundlage des Manichäismus, und konnte dabei doch andererseits, da der Schöpfungsbegriff nicht ausgesprochen wurde, die Beschuldigung unwürdiger Aeußerung über das göttliche Wesen nicht vermeiden. Ebenso setzt Augustinus auch in jener zweiten Beziehung, nach welcher das Signaculum des Mundes die Enthaltung der manichäischen Eklekten von jeder

---

(1) Bd. I., S. 73.

unreinen Speise bezeichnen sollte, nicht allein das Abgeschmackte, sondern auch das Unsittliche der manichäischen Lehre auseinander. Thöricht war es, daß die Eklekten sogar den mäßigsten Genuß des Weins verabscheuten und als ein Verbrechen gegen das Signaculum des Mundes betrachteten, dagegen aber sich kein Gewissen daraus machten, dem reichlichen Genusse von Getränken, die aus dem Safte anderer Früchte bereitet waren, den Wein ersetzten und an Lieblichkeit des Geschmacks vielleicht noch übertrafen, sich hinzugeben. Abgeschmackt und widersinnig war der Grund, weshalb die Eklekten den Genuß von Fleisch verabscheuten. Es war dieser Grund eine Ausgeburt der zügellosen manichäischen Phantasie und beruhte, wie im ersten Bande erwähnt ward [1] auf der Vorstellung, daß als das böse Erzeugniß animalischer geschlechtlicher Zeugung das Fleisch zu betrachten sei, wofür auch auf manichäischem Standpunkte nicht der geringste Beweis dargeboten werden konnte. Denn es erhellte und konnte durch die schlagendsten Beispiele einleuchtend gemacht werden, daß die Merkmale, aus welchen die Manichäer in ihrer sinnlichen Auffassungsweise auf das Vorhandensein der guten Substanz zurückschlossen, gleichfalls bei der angeblich unreinen animalischen Substanz gefunden wurden. Das thierische Fett träufelte eben so klar als der Saft der Olive, und ein gebratenes Spanferkel vereinigte nach Farbe, Geschmack und Geruch dieselben Kennzeichen, auf welche zum Beispiel bei einer Baumfrucht die Manichäer ihre Ueberzeugung von der Anwesenheit der Substanz des Guten zurückführen mochten.

So weit zwar erschien die manichäische Ascetik, welche durch das Signaculum des Mundes bezeichnet ward, nur als widersinnig, aber dadurch, daß ihre Uebertretung für eine weit schwerere Sünde galt, als die Sünde der Völlerei, wurde sie zur wirklichen Unsittlichkeit gestempelt.

---

[1] Bd. I. S. 72.

Doch fast noch mehr als durch das, was die Eklekten an Speise und Trank nicht genossen, wurde ihr durch das, was sie genossen, das Gepräge der Unsittlichkeit aufgedrückt. Wir haben erwähnt, daß den Manichäern jeder Eingriff in das vegetabilische Naturleben sündlich zu sein schien [1], und daß die Auditoren die Verpflichtung hatten, für die von ihnen an dem Pflanzenreich begangenen Versündigungen Gaben von Früchten und Gewächsen den Eklekten zum sühnenden Genusse darzubringen. Zu welchen frevelhaften Verirrungen ein solcher an sich selbst schon unsittlicher Kultus veranlassen konnte, haben wir ebenfalls schon früher dargestellt, und dürfen uns also auf das dort Gesagte zurückbeziehen [2].

Eben dieses dürfen wir auch in Betreff der beiden übrigen Signacula, von denen das Signaculum der Hände zur Bezeichnung der Lehre diente, daß der Manichäer sich vor der Verletzung des Naturlebens, sowohl des Thierlebens als auch des Pflanzenlebens, zu bewahren habe, und das Signaculum der Brust die Lehre versinnbildlichte, daß der Manichäer sich einer vollkommenen Keuschheit befleißigen, namentlich aber die Fesselung der Seele an die körperlichen Bande durch die geschlechtliche Zeugung vermeiden solle. In dem ersten Bande unseres Werkes haben wir schon hinreichend dargestellt, welche dem sittlichen Bewußtsein widersprechende Anweisungen gemäß jenen Lehren gegeben wurden, und welche Gerüchte eines gräuelvollen Mysteriums, das vielleicht nie ausgeübt ward, aber doch eine naheliegende Folgerung war, sich anschlossen [3]. Wir fügen daher jetzt nur noch die Bemerkung hinzu, daß Augustin's Dialektik, mit welcher er hinsichtlich des zweiten Signaculums die bodenlose Willkür der manichäischen Sittenlehre entwickelt, eben so ausgezeichnet und überwältigend ist, als dieses in

(1) Bd. I. S. 72.
(2) Bd: I. S. 140.
(3) Bd. I. S. 71, 141, 140, 133.

Betreff des ersten Signaculums aus den von uns mitgetheilten Auszügen erhellen dürfte. Er sagt am Schlusse dieses Abschnittes: „es ergiebt sich bereits hinlänglich, wie es um eure drei Signacula stehe. Das sind eure Sitten! Darauf laufen eure bewundernswürdigen Vorschriften hinaus, in denen nichts sicher, nichts fest, nichts vernunftgemäß, nichts tadellos ist, sondern Alles ist zweifelhaft oder vielmehr ohne Zweifel falsch, Alles ist widersprechend, verabscheuenswerth und abgeschmackt. Wenn ihr also darnach thätet und eure Lehren erfülltet, so gäbe es keine thörichteren Menschen als euch; nun aber, da ihr jenes lobt und lehrt und doch nicht thut, können nun wohl falschere und hinterlistigere und boshaftere Menschen, als ihr seid, genannt und gefunden werden?"

Es folgt jetzt in der Schrift von den Sitten der Manichäer die Erzählung jener einzelnen Sittenlosigkeiten, die ebenfalls schon in dem ersten Bande ihre ausführliche Darstellung erhalten haben (¹). „Wenn ihr, sagt endlich Augustinus, behaupten wollt, daß dieses falsch sei, so leugnet ihr Thatsachen, die zu offenkundig und allgemein verbreitet sind. Aber ihr werdet von anderen Vertheidigungsmitteln, die ich nicht mißbillige, Gebrauch machen. Entweder nämlich werdet ihr auf Einige hinweisen, von welchen eure Lehre erfüllt werde, und darauf dringen, daß diese nicht wegen der Verbrechen Anderer angeklagt werden dürfen; oder ihr werdet antworten, daß nicht sowohl gefragt werden müsse, von welcher Beschaffenheit die Mitglieder eurer Sekte seien, als vielmehr, von welcher Beschaffenheit das Bekenntniß eurer Lehre an sich selbst sei. Wenn ich nun dies beides auch anerkenne, — wiewohl ihr weder nachweisen könnt, daß es treue Beobachter eurer Vorschriften gebe, noch eure Häresie von so vielen und großen Widersinnigkeiten und Schändlichkeiten zu reinigen vermögt, — so habe ich doch

(¹) Bd. I. S. 134—39.

gar sehr zu fragen, warum ihr die Christen katholischen Bekenntnisses, auf das verderbte Leben Einiger hinblickend, mit euren Schmähungen verfolgt, da ihr es unverschämt verweigert, daß über den Lebenswandel der Eurigen eine Untersuchung angestellt werde, oder noch unverschämter dies nicht verweigert, indem ihr die Anerkennung dafür verlangt, daß in eurer geringen Zahl doch Einige vorhanden seien, welche eure Lehre beobachten, während ihr in der großen Zahl der katholischen Christen denen, die ihrem Bekenntnisse nachleben, eure Anerkennung versagt."

---

# Zweites Capitel.

**Rückreise nach Afrika. Kurzer Aufenthalt in Carthago. Heimkehr nach Thagaste. Das Mönchsthum der damaligen Zeit. Leben und Schriften des Augustinus in Thagaste.**

Inzwischen war der Zeitraum eines Jahres vorübergegangen. Als der Sommer des Jahres 388 begann, führte Theodosius raschen Schrittes seine Kriegsschaaren gegen Maximus. Das Heer des Maximus ward bei Siscia geschlagen. Ungesäumt eilte Theodosius nach Aquileja, wo Maximus vergebens eine Zuflucht suchte. Bald war die Stadt eingenommen und lag Maximus gefangen zu den Füßen seines Siegers. Aber sein Leben war verwirkt, und es traf ihn die verdiente Todesstrafe. Valentinian wurde in sein Reich, zu welchem jetzt noch die Länder jenseits der Alpen kamen, wiedereingesetzt.

Als nach dem Tode des Maximus der Friede wiederhergestellt war, kehrte Augustinus, vielleicht im September des Jahres 388, mit seinem Sohne und mit Alypius und

Evodius nach Afrika zurück (1). Alypius, der weder die Reise von Mailand nach Ostia, noch den zweiten römischen Aufenthalt mit Augustinus getheilt zu haben scheint, hatte sich doch jetzt wieder seinem Freunde als Gefährte angeschlossen (2). Erinnerungen und Gedanken voll ernster Wehmuth, aber von Frieden durchdrungen, mußten in Augustin's Seele aufwachen, als vor seinem Blicke die afrikanische Küste auftauchte, Carthago wieder sich ausbreitete und nahe an der Hafenstelle jene Basilika sichtbar ward, in welcher Monnica die Nacht unter Gebet und Thränen zubrachte, während das Schiff, das ihn nach Italien führen sollte, die Anker lichtete. Fünf Jahre waren seitdem verstrichen. Der Unterschied zwischen damals und jetzt, dessen Augustinus noch in weit späterer Zeit lebhaft eingedenk war (3), mußte von ihm in nachsinnender Betrachtung bewegt werden, von dem Hinblick auf die Kirche des Cyprian mußte seine Erinnerung zu dem Grabe seiner Mutter an der Küste zu Ostia sich zurückwenden, alte Wunden, welche schon die Narben der Zeit an sich trugen, mußten wieder zu schmerzen beginnen; aber welche Erinnerungen damals auch wehmüthig in ihm aufwogen mochten, über alle doch verbreitete sich das Gefühl der Versöhnung in dem Bewußtsein der höheren Hand, die ihn über das Meer geführt und zurückgeführt hatte, und der Entschluß, welchen er nun bald in Thagaste verwirklichen, das Leben, welchem er dort nun bald sich weihen wollte, wird bei seiner Ankunft zu Carthago gewiß stärkend und erhebend sein Gemüth beschäftigt haben.

---

(1) Contra litteras Petiliani lib. III., c. 25.

(2) De civitate Dei lib. XXII., c. 8. Daß Alypius mit Augustinus weder von Mailand nach Ostia reiste, noch in Rom zusammenlebte, scheint ziemlich unzweifelhaft zu sein. Denn sonst wäre doch zu erwarten, daß Augustinus aus jener Zeit etwas von ihm erwähnen würde. Dies geschieht aber nicht, während Evodius öfters erwähnt wird, sowohl bei der Erzählung von Monnica's Tode als auch in den Schriften de quantitate animae und de libero arbitrio.

(3) Serm. 3 in Psalm. 36: alii ivimus et alii redivimus.

In Carthago hatte er geraume Zeit gelebt, in jenen Lebensjahren, in welchen das Herz für Freundschaft am empfänglichsten ist, er hatte auch dort schon als Lehrer der Rhetorik eine bedeutende Wirksamkeit ausgeübt. Vertraute Freunde konnte er also wieder begrüßen, anhängliche Schüler wiedersehen, die inzwischen zu Männern herangereift waren, und in angesehenen und öffentlichen Lebensverhältnissen sich befinden mochten. So wie nun er sich des Wiedersehens freute, war gewiß auch sein Bild in manchen Seelen nicht erloschen. Dafür spricht folgendes Beispiel. Als er mit einem früheren Schüler, Eulogius, der jetzt die Rhetorik in Carthago lehrte, wieder zusammentraf, sagte dieser zu ihm [1]: „eines Abends, als ich mich auf den Vortrag vorbereitete, den ich am nächsten Tage aus den Werken Cicero's meinen Schülern halten wollte, gerieth ich auf eine Stelle, die ich nicht verstehen konnte, und so sehr beunruhigte mich dies, daß ich kaum einzuschlafen vermochte. Aber in der Nacht erschienst du mir im Traum, ich sah deine Gestalt, und du legtest mir im Traum jene Stelle aus." Auch seinen Freund Honoratus, den wir im ersten Bande öfter erwähnt haben, sah er in Carthago wieder [2]. Honoratus war den Manichäern zugethan geblieben, und Augustinus mußte um so angelegentlicher wünschen, ihn den manichäischen Irrthümern zu entreißen, als er selbst durch seine Ueberredung die Veranlassung gegeben hatte, daß Honoratus dem Manichäismus beigetreten war. Doch blieb sein Wunsch für jetzt noch erfolglos. Auch noch einen andern Freund, den Martianus, mit welchem er innig verbunden gewesen war, begrüßte er jetzt wieder [3].

---

(1) De cura pro mortuis gerenda, c. 11.

(2) Ich beziehe nämlich die betreffende Stelle in der Schrift de moribus Manichaeorum c. 12 auf Augustin's jetzigen Aufenthalt in Carthago und auf den Honoratus, indem ich zugleich den Inhalt der Schrift de utilitate credendi vor Augen habe.

(3) Epist. 258 in August. Opp. tom. II. Den Inhalt dieses Briefes beziehe ich zum Theil auf den jetzigen Aufenthalt des Augustinus in Carthago.

Er fand dasselbe treue Freundesherz, wie vormals, dieselbe theilnehmende Liebe, mit welcher Martianus ihn einst bei seinen Bestrebungen und Hoffnungen begleitet hatte; als er von seinem Entwickelungsgange erzählte und von dem Vorsatze sprach, den er in seiner Vaterstadt zur Ausführung bringen wolle, wünschte ihm Martianus mit Herzlichkeit, daß dies zu seinem Glücke gereichen möge; aber leider freilich beruhte dieser Wunsch nicht auf der Miterfahrung und dem Verständniß des Glaubens und Friedens, den Augustinus als den köstlichsten Erwerb aus Italien heimbrachte. Wie lieb ihm daher auch das Wiedersehen so mancher Freunde sein mußte, so hatte es doch auch zum Theil eine schmerzliche Seite, wenn er an Cicero's Begriffsbestimmung der Freundschaft, daß diese eine mit Wohlwollen und Liebe verbundene Uebereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen sei, sich erinnerte, und dann daran gedachte, daß zwischen ihm und Freunden, die seinem Herzen theuer waren, zwar in Hinsicht der menschlichen Dinge eine solche Uebereinstimmung noch bestehe, aber nicht in Hinsicht der göttlichen Dinge, also nicht in Hinsicht des tiefsten und innerlichsten Bandes, von welchem Menschenseelen umschlungen werden. Er fühlte, daß die Jahre, in denen er aus der Heimath entfernt gewesen war, doch zuweilen dort, wo er in früherer Jugendzeit sich eines Herzens und einer Seele wußte, eine trennende Grenze aufgerichtet hatten, über welche ihn zunächst nur die Hoffnung erheben konnte, daß die zur Zeit mangelnde Uebereinstimmung in göttlichen Dingen späterhin zu der Uebereinstimmung in menschlichen Dingen noch hinzutreten werde.

Indessen knüpfte und befestigte er doch auch solche freundschaftliche Beziehungen, bei welchen jener Mangel nicht vorhanden war. Wahrscheinlich bildete sich während seines jetzigen Aufenthaltes in Carthago sein erstes näheres Verhältniß zu dem derzeitigen Diakonus, nachherigem Bischofe Aurelius von Carthago, das erste Band einer gegenseitigen

Zuneigung, die im Lauf der Jahre bei beiden Männern immer inniger wurde, und für die Geschichte der nordafrikanischen Kirche von großer Bedeutung ward. Auch der Gastfreund, bei welchem Augustinus wohnte, ein angesehener Rechtsgelehrter Namens Innocenz [1], war nebst seinem ganzen Hause von christlicher Frömmigkeit beseelt. Mit ihm trug sich eine wunderbare Begebenheit zu, die wir sowohl ihrer selbst wegen, als auch, weil sie uns einen Blick in Augustin's damaliges Leben zu Carthago thun läßt, hier nicht übergehen mögen [2].

Innocenz hatte an Fistelgeschwüren gelitten, und auf den Ausspruch der Aerzte, daß er nur von dem schneidenden Messer Hülfe erwarten könne, sich einer sehr schmerzhaften Operation unterworfen. Indessen wurde dieselbe glücklich beendigt, die Genesung schien einen regelmäßigen Verlauf zu nehmen, und die Wunden schlossen sich. Doch jetzt zeigte es sich, daß die Aerzte, als sie den Fistelwindungen nachspürten, einen Gang übersehen hatten, und nachdem sie eine Zeitlang vergebens andere Mittel angewandt hatten, erklärten sie endlich, daß die Operation wiederholt werden müsse. Innocenz erschrak im ersten Augenblick so heftig, daß er keine Antwort zu geben vermochte; als er aber die Sprache wiederfand, waren seine Worte ein Erguß bitterer Klagen, in welchen Schmerz und Unwille sich vermischte. Es wurde noch ein anderer Arzt zu Rathe gezogen, ein berühmter Wundarzt aus Alexandrien; auch dieser gab seine Erklärung dahin ab, daß einzig und allein durch nochmalige Anwendung des Messers Heilung zu erreichen sei. Innocenz unterwarf sich der Nothwendigkeit mit kummervollem Herzen, und es wurde festgesetzt, daß am folgenden Tage von den übrigen Aerzten in Gegenwart des alexandrinischen Wundarztes die Operation vorgenommen werden solle. Als aber

[1] Exadvocatus vicariae praefecturae.

[2] De civitate Dei, lib. 22, c. 8.

die Aerzte fortgegangen waren, überfiel den Kranken ein so verzweifelnder Schmerz, daß ebenfalls seine Familie in laute Wehklagen ausbrach, und fast, als wäre er schon gestorben, über ihn trauerte. Kaum vermochten die Freunde des Hauses durch ihren tröstenden Zuspruch die gesunkene Hoffnung noch wieder etwas zu beleben. Es pflegten nämlich der Bischof Saturninus von Uzala, der Presbyter Gelosus und die Diakonen der carthagischen Kirche, unter ihnen der Diakonus Aurelius, den Innocenz jeden Abend zu besuchen; auch Augustinus und Alypius waren zugegen. Mit Thränen bat der Leidende, daß doch alle morgen in der schweren Stunde, von welcher ihm schien, als könne er sie nicht überleben, zugegen sein möchten. Die Geistlichen suchten ihn zu ermuthigen, ermahnten ihn, daß er auf Gott vertrauen und sich mit männlicher Standhaftigkeit in den göttlichen Willen ergeben solle. Dann knieten alle zum Gebete nieder; Innocenz aber, als ob eine höhere Gewalt ihn fortreiße, warf sich mit solcher Inbrunst zur Erde, betete mit solchen Thränen, solchen Seufzern, solchen Bewegungen und Worten, daß seine ganze Seele im Gebete sich zu ergießen und auszuhauchen schien, und Augustinus, von diesem Eindruck überwältigt, selbst nicht beten konnte, sondern nur in seinem Herzen die Worte sprach: „Herr, welche Gebete der Deinigen erhörst Du denn, wenn Du dieses Gebet nicht erhörst?“ Der Bischof ertheilte darauf die Benediction und die Versammelten gingen auseinander. Der gefürchtete Tag brach an, die Geistlichen, wie sie versprochen hatten, auch Augustinus und Alypius fanden sich wieder bei Innocenz ein, die Aerzte erschienen, die Vorbereitungen wurden getroffen, der Verband ward gelöst und der eine von den Aerzten schickte sich an, die Operation zu vollziehen, aber zu seinem Erstaunen konnte er die kranke Stelle nicht mehr erblicken; er suchte mit den Augen, drückte mit den Fingern, aber es zeigte sich nichts Schadhaftes mehr, sondern eine durchaus feste Narbe. Welcher Dank, welche Freude dieser Entdeckung

folgte, wagt Augustinus nicht zu beschreiben. Ihm blieb diese Begebenheit unvergeßlich, und oft noch in späterer Zeit, wenn er den Aurelius wiedersah, erinnerten sie sich an jene wunderbare Thatsache aus der Zeit seines damaligen kurzen Aufenthaltes in Carthago.

Sein damaliger Aufenthalt in Carthago ist nämlich nur als ein kurz vorübergehender anzusehen (¹), nur als ein kurzes Rasten auf der Reise zu seiner Vaterstadt, wo er jene Lebensweise, deren Ideal ihm vorschwebte, im vollen Sinne verwirklichen wollte. Als er von seinen Freunden in Carthago Abschied nahm, rief ihm Martianus in seiner gewohnten theilnehmenden Liebe die Worte des Terenz zu: „dieser Tag nun bringt ein anderes Leben, fordert andere Sitten" (²); Worte, an welche Augustinus nach manchen Jahren seinen Freund in einem ernsten Zeitpunkte des Lebens wieder zu erinnern Veranlassung hatte.

Im Herbste also des Jahres 388 traf der zu seiner Vaterstadt Heimkehrende in Thagaste ein. Die herbstliche Jahreszeit, welche mehr als die andern Jahreszeiten den Gedanken an die Vergänglichkeit des Irdischen anregt, stand im Einklang mit den Eindrücken, die ihm auf den Stätten seiner Heimath entgegentraten. Kaum anderswo wird in solchem Maaße, als auf diesen Stätten, nach längerer Abwesenheit der unaufhaltsam forteilende und die irdischen Verhältnisse umgestaltende und auflösende Gang der Zeit empfunden. Augustinus betrat wieder das elterliche Haus, aber das irdische Leben seiner Eltern gehörte der Vergangenheit an, und wenn dieses auch in Ansehung seines Vaters weniger von

---

(¹) Daß Augustinus sich damals nur kurze Zeit in Carthago aufhielt, ist schon an sich selbst wahrscheinlich, ergiebt sich aber auch, wenn die von Possidius beigebrachten Zeitbestimmungen: ad quos veniens, ferme triennio Deo vivebat, und: in clericatu vel episcopatus annis vixit ferme XL., erwogen werden (c. 3 u. 31).

(²) Epist. 258: nunc hic dies aliam vitam affert, alios mores postulat.

ihm gefühlt wurde, weil Patricius schon lange gestorben war, und er nach dem Tode desselben inzwischen schon wieder längere Zeit in Thagaste gelebt hatte, so mußte doch, was seine Mutter betraf, die er bei seinem Abschiede von Thagaste dort zurückließ, das Vormals und Jetzt, zwischen welchem das Grab zu Ostia lag, sich wehmüthig in seiner Seele zusammenschließen und ein tiefes Gefühl von der Vergänglichkeit alles Irdischen bei ihm wecken. Wenn er dann ferner sich erinnerte, auf welchem Gipfel irdischen Glücks damals, als er zuletzt sich von Thagaste trennte, sein väterlicher Freund Romanianus sich befand, so mußte abermals der Gedanke an die Unbeständigkeit und Nichtigkeit der irdischen Güter sich ihm aufdrängen. Allerdings bedurfte es bei ihm dieser Eindrücke nicht, um ihn in dem Entschlusse zu bestärken, den er längst gefaßt und zum Theil ja auch schon erfüllt hatte, daß er in der freiwilligen Entsagung des irdischen Glücks und der Güter, in welchen die Welt ihren Frieden sucht, sich den Besitz eines unentreißbaren Friedens sichern wolle; aber gewiß, wenn es solcher Eindrücke bedurft hätte, so konnten sie ihm durch die Rückkehr in seine Vaterstadt zugeführt werden. Bevor wir nun darstellen, auf welche Weise er jenem Lebensbilde, das ihn bei der Erzählung des Pontitianus mit so großer Sehnsucht ergriffen hatte, nachzustreben suchte, wollen wir hier, als an dem geeignetsten Orte, auf das damalige Mönchsthum, das wir zwar schon öfter, aber doch immer nur andeutend erwähnt haben, einen genaueren Blick werfen.

Das christliche Leben auf Erden ist eine Pflanzung vom Himmel, und strebt, wie es vom Himmel seinen Ursprung hat, auch zum Himmel wieder empor. Es ist daher eine von dem christlichen Bewußtsein überhaupt unzertrennliche Forderung, daß die irdischen Besitzthümer und Güter, die irdischen Arbeiten und Sorgen jener höheren Richtung, in welcher das Gemüth des Christen seine wahrhafte Aufgabe anschaut und seine wahrhafte Befriedigung findet, nicht übergeordnet werden

dürfen, sondern vielmehr derselben stets untergeordnet sein sollen. Durch die Beziehung auf das Himmelreich soll das gesammte christliche Leben verklärt werden. Dieser Forderung suchten seit der frühsten Zeit der christlichen Kirche Manche auf solche Weise zu entsprechen, daß sie einer strengeren Weltentsagung, als sie im Allgemeinen durch den christlichen Beruf geboten wurde, sich hingaben, mochten sie nun aus eigenthümlichen Lebensfügungen hierzu die Veranlassung entnehmen, oder gerade für ihren Seelenzustand die Uebung einer solchen strengeren Ascetik heilsam erachten, oder endlich aus innerlichster Sehnsucht sich dazu erweckt fühlen, sich den Banden des irdischen Treibens mehr als gewöhnlich zu entziehen, um desto ungehemmter durch Gebet und Betrachtung und Beschäftigung mit den Angelegenheiten des Reiches Gottes die Gemeinschaft mit der höheren Welt zu erreichen. Verzichtleistung auf eheliches Leben, Verschenkung der irdischen Habe, Beschränkung des irdischen Unterhalts auf das Nothdürftige, verbunden mit reichlichern Almosenspenden, waren die bedeutendsten Merkmale dieser uralten christlichen Ascetik, bei welcher wir auch bereits den Bildungstrieb gemeinschaftlichen Lebens in seinen Anfängen wahrnehmen. Es schwebten einzelne Aussprüche des Erlösers als leitend vor, aber die Auffassung dieser Aussprüche war doch im Ganzen keine einseitige und äußerliche; es wurde in der Kirche auf diese ascetischen Erscheinungen christlichen Lebens mit anerkennender Liebe hingeblickt, aber im Ganzen wurde doch denselben kein unverhältnißmäßiger Werth beigemessen, und der Gesichtspunkt festgehalten, daß eben sowohl außer diesen ausgezeichneten Erscheinungen die Verklärung des Irdischen durch das Himmlische in dem christlichen Leben sich aussprechen könne; und es wurde zwar in der ascetischen Lebensweise die Opferbereitwilligkeit gewürdigt, welche des Herrn, der sich dahingegeben hatte, eingedenk war, aber es wurde doch dabei im Ganzen nicht vergessen, daß eben so sehr in den mannichfaltigen Lagen des allgemeinen

christlichen Lebensberufs die Opferfreudigkeit sich darstellen könne.

Wir haben durch die Erwähnung der ältesten christlichen Ascetik auf die Vorboten des Mönchsthums hingewiesen, dessen Beginn bekanntlich in den Anfang des vierten Jahrhunderts gesetzt und zum großen Theil auf den mächtigen Eindruck, der von dem Antonius ausging, zurückgeführt wird. Ohne Zweifel besitzt eine große Persönlichkeit eine besonders anziehende, zur Nachfolge einladende und also auch gemeinschaftbildende Kraft; aber bei der vollen Anerkennung dieser Bedeutung der Persönlichkeit müssen gleichfalls, wenn es auf das Verständniß vielumfassender Lebensrichtungen ankommt, die hervorrufenden und gestaltenden Einflüsse, welche über die einzelne ob auch noch so hervorragende Persönlichkeit hinausreichen und sich an dieselbe anschließen, erwogen werden. Dies findet namentlich auch auf das Mönchsthum seine Anwendung. Die Vorzeichen oder Anfänge des Mönchsthums waren schon längst in der Kirche aufgekeimt, und strebten gemäß dem ihnen innewohnenden Gesetz der Entwickelung sowohl nach Ausbreitung als auch nach einer fester und reicher ausgeprägten Gestaltung. In beiden Beziehungen, die wiederum mit einander zusammenhängen, war die große Veränderung, welche im Anfange des vierten Jahrhunderts in dem Verhältniß der Kirche zum römischen Staate eintrat, besonders einflußreich. Der Zeitraum des Märtyrerthums war vorübergegangen. Die Kirche, vorher vom Staate verfolgt, wurde jetzt vom Staate gehegt, und breitete sich um so schneller aus, da jetzt zu den innern Gründen des kirchlichen Wachsthums äußere Gründe hinzukamen. Da aber hierdurch eben auch ein Strom weltlichen Lebens in die Kirche eindrang, so geschah es, wie denn ein Gegensatz den andern hervortreibt, daß der Hinblick auf die in der Kirche um sich greifende Verweltlichung und der Rückblick auf die reinere und erhabenere Beschaffenheit des christlichen Lebens in der Vergangenheit zu schrofferen Grundsätzen

der Weltverleugnung veranlaßte. Welch ein Unterschied stellte sich dar, wenn die weltliche Pracht und Ueppigkeit und der Hang zu Sinnengenüssen bei so Vielen, welche das christliche Bekenntniß angenommen hatten, mit jenen Zeiten verglichen ward, als die Treue gegen den Herrn unter den Leiden der Verfolgung bewährt werden mußte, und von welchem Glanz der Verklärung war das Andenken der Märtyrer umgeben, denen um des Gekreuzigten willen kein Dankopfer der Liebe zu schwer gewesen war! Ihre Verehrung auf Erden war ein Zeichen ihres Ruhms im Himmel. Freilich die Zeiten der Verfolgung waren vorübergegangen; aber war damit denen, welche sich noch jetzt nach dem Siegespreis des Märtyrerthums sehnten, der Weg abgeschnitten? Konnte nicht das ganze Leben zu einer freiwilligen Opfergabe des Märtyrerthums gemacht werden, wenn die Bande der irdischen Liebe und des irdischen Genusses selbst in dem Maaße, in welchem es den Christen gestattet war, sich ihnen hinzugeben, zerrissen wurden, der Sinnlichkeit ein Kampf auf Leben und Tod angesagt, und die Macht der Finsterniß, die sich gewiß mit der sinnlichen Natur verbünden würde, zu einem Streit herausgefordert ward (1), dessen siegreiches Ziel ein über der Natur erhabenes (2) und schon auf Erden engelgleiches Leben (3), und dann eine entsprechende Stufe in der Herrlichkeit des Himmels sein mußte?

Diese Beziehung, durch welche damals von so Vielen, die in der Sehnsucht nach göttlicher Lebensgemeinschaft das Ideal der Heiligkeit erstrebten, das Mönchsthum mit dem Märtyrerthum verknüpft ward (4), ist uns aus den Urkunden

---

(1) Das Leben der ältesten Mönche wurde als ein fortwährender Kampf gegen satanische Mächte betrachtet.

(2) Theodoret in seiner historia religiosa sagt vom Marcian: οὕτως ἔξω τῆς φύσεως ἦν καὶ εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν μεταβεβήκει πολιτείαν.

(3) Die vita angelica des Mönchsthums wird in den Mönchsschriften oft erwähnt.

(4) Diese Beziehung des Mönchsthums auf das Märtyrerthum ist vielleicht schon von Anderen, die über das Mönchsthum geschrieben ha-

der Mönchsgeschichte in jener Zeit deutlich erkennbar; und wenn nun diejenigen, welche sich diesen Anschauungen überließen, sich bei dem ihnen vorschwebenden Lebensideal nach Vorbildern in der heiligen Geschichte umsahen, so meinten sie solche unter den alttestamentlichen Propheten, an Elias, dem Wüstenpilger, und Johannes dem Täufer zu erblicken. Es ist nicht erforderlich, daß wir die in dieser Anschauung enthaltene Verirrung eingehender beleuchten. Denn es erhellt ohne Weiteres, daß Leiden nicht willkürlich erwählt werden dürfen, sondern nach göttlicher Fügung mit Gehorsam erduldet werden sollen, und daß der willkürlich erwählte Weg der Leiden zur Verdunkelung des Bewußtseins von der Erlösung gereichen muß. Die Verirrungen, welche im Einzelnen aus dem angegebenen Grundirrthum folgten, sind zum Theil furchtbarer Art, so daß, wenn wir auch freilich, das Leben der Anachoreten in den Wüsten, auf den Bergen und in den Felsklüften betrachtend, uns oft von einer erhabenen Frömmigkeit, von einer mächtigen, über alles Irdische sich emporschwingenden Sehnsucht nach dem Himmelreiche angeweht fühlen, uns doch auch wieder die

---

ben, hervorgehoben werden, doch habe ich sie in den Werken, welche ich nachlas, nicht erwähnt gefunden. Aus den Quellen aber tritt sie sehr deutlich hervor, und bietet zum Verständniß des Mönchsthums einen durchaus wesentlichen Gesichtspunkt dar. In der Einleitung zum Beispiel zu der Lebensbeschreibung des Pachomius heißt es: „crescebat autem in dies fidelium multitudo et per omnia loca mirabiliter augebatur, nec non ecclesiae quam plurimae et martyrum memoriae construebantur impensius, monasteria quoque frequentissima eorum, qui continentiae studentes renuntiaverunt saeculo, solitudinis ipsius secreta decorabant. Hi namque, qui de gentibus in Christo crediderant, considerantes martyrum passiones, eorumque sincerum circa Christum confessionis affectum, coeperunt et ipsi per gratiam Domini sanctorum vitam conservationemque sectari et hujus institutionis esse, ut etiam his illud aptaretur Apostoli: circumierunt in melotis etc.“ —, ita ut in nullo prorsus antiquissimis patribus inferiores existerent, aequiparantes etiam illorum merita, qui pro nomine Christi Jesu Domini nostri certaverunt usque ad sanguinem, invisibilium hostium molimina destruentes etc. (Vitae Patrum cura Rosweydi, pag. 112).

Erzählungen von den ausgesuchtesten Selbstpeinigungen, von den Ketten zum Beispiel, mit welchen jene Wüstenbewohner sich belasteten, und der lichtlosen Eremitenzelle, in welcher sie schweigend und eingeschlossen lebten, dazu dann noch die kleinlichste Aengstlichkeit wegen durchaus gleichgültiger Dinge, über denen das ungleich Wichtigere übersehen wurde (1), eine tiefe Entfremdung von dem Geist der christlichen Freiheit und Liebe erkennen lassen.

Indessen darf über solchen verderblichen Auswüchsen nicht vergessen werden, daß auch das Mönchsthum viele köstliche Blüthen der christlichen Entwickelung getrieben hat, und diese begegnen uns dort am meisten, wo außer dem Bilde der Märtyrer noch ein anderes mildes Bild, und zwar vorherrschend, auf das Streben und den Bildungstrieb einwirkte. Dieses Bild war die urchristliche apostolische Gemeinde. Es erhellt schon aus den Grundzügen der klösterlichen Einrichtungen, aus der Gemeinsamkeit des Lebens und der Güter in den Klöstern, daß hier der Hinblick auf die frühste Christengemeinde zu Jerusalem leitend vorgeschwebt hat, und wenn zwar zugleich der Gedanke, daß in dem Mönchsthum die Ehre des Märtyrerthums zu erringen sei, festgehalten ward (2), so dürfen wir doch im Allgemeinen sagen, daß in dem Klosterleben, wo die Liebe zu Gott stets im Zusammenhange mit den Aeußerungen der Nächstenliebe und durch die Nächstenliebe sich zu offenbaren aufgefordert war, die Ascetik nicht zu solchem Uebermaaße fortschreiten konnte (3), als bei den Eremiten, welche jeden Zusammenhang mit der

(1) Die Lebensbeschreibung des Marcian in der historia religiosa des Theodoret bietet hierzu unter Anderem Beispiele dar.

(2) Hieronymi epitaph. Paulae ad Eustochium: non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est; illa corona de rosis et violis plectitur, ista de liliis.

(3) Auch Augustinus zum Beispiel in seinem Buche de moribus ecclesiae catholicae, c. 3 beurtheilt in dieser Weise das Verhältniß der Ascetik bei den Anachoreten zu der Ascetik der Coenobiten.

menschlichen Gemeinschaft abbrechen wollten, um ganz für Gott zu leben, oder ohne irdischen Vorbehalt ein engelgleiches Leben zu erringen, und bei diesem unnatürlichen Entschlusse, wenn sie dann den Widerstreit des Irdischen in ihnen gegen ihr gewaltsames Aufstürmen zum Himmel erfuhren, zu gesteigerten Selbstmartern fortgezogen wurden, unter denen sie nicht selten, verzweifelnd und sich selbst verlierend, zu Grunde gingen (1). Bei den Anachoreten erscheint die Verbindung in welche sie doch öfter zu einander und auch zur Außenwelt traten, als etwas Zufälliges; die Bewohner aber der Klöster waren nicht allein mit einander durch ein enges Band verbunden, sondern eben dieses gab ihnen auch wieder Anknüpfungspunkte für das äußere Leben, wie fest sonst auch die Schranken sein mochten, welche sie gegen dasselbe aufgerichtet hatten. Anstalten zur Armen- und Krankenpflege, überhaupt zur Ausübung der Werke, in welchen die christliche Nächstenliebe und Barmherzigkeit ihre Befriedigung sucht, wurden mit den Klöstern vereinigt, und die klösterliche Wohlthätigkeit erstreckte sich sowohl auf die Nähe als auch in die Weite (2). Vorzugsweise in dem Klosterleben finden wir die Erweiterung und Fortbildung der ältesten christlichen Ascetik, die sich aber zunächst auch noch neben den beiden erwähnten Arten des Mönchsthums in ihrer größeren Ungebundenheit oder minder festen Gestaltung erhielt und an Ausdehnung gewann (3). Dies geschah, aber mit erhöhtem ascetischen Streben, besonders in Italien, und zum Theil auch im Orient, wo sie indessen überwiegend den Charakter des Anachoretenlebens annahm. Und auch in Italien empfing sie allmälig die klösterlichen Einrichtungen, da einerseits mit der größeren Ausbreitung im umfassenderen Sinne die Anregung zur ge-

(1) Ein Beispiel in der Lausiaca, c. 33.

(2) Lausiaca, c. 76.

(3) Diese drei Arten des Mönchsthums werden unterschieden von Augustinus, de moribus ecclesiae catholicae und von Hieronymus, de virginitate servanda ad Eustochium.

meinschaftbildenden Thätigkeit, welche der Einheit nicht entbehren kann, gegeben war, andererseits aber auch die Anpreisung und Anziehungskraft des Klosterlebens, das in Egypten seinen heimathlichen Boden hatte, zur Nachahmung und Nachfolge einlud. So wurden denn bei den ascetischen Vereinen die bis ins Einzelnste anweisenden Lebensordnungen immer häufiger, oder mit anderen Worten, es wurden immer mehr die klösterlichen Einrichtungen herrschend, die im Einzelnen verschieden, in den Grundzügen aber übereinstimmend waren, nämlich in den Forderungen, daß auf irdisches Eigenthum verzichtet, jedes Band irdischer Verwandtschaft aufgelöst oder aufgegeben, durch mancherlei Uebungen das sinnliche Leben scharf gezügelt und das höhere Leben entwickelt, und der Wille des Einzelnen unbedingt der gemeinsamen Ordnung und dem Vorsteher des Vereins unterworfen werden solle. In dieser letzten Beziehung mochte das Klosterleben als eine Nachahmung des Verhältnisses des Herrn zu seinen Jüngern angesehen werden, während den Anachoreten der Aufenthalt und die Versuchung Christi in der Wüste als ein Vorbild ihres Lebens, ihres Kämpfens erscheinen durfte.

War nun in den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts durch den großen Umschwung der Verhältnisse unter Konstantin die in der Kirche eindringende Verweltlichung ganz besonders eine Veranlassung, daß von vielen Gemüthern durch eine strengere Weltentsagung, als zuvor, der Friede erstrebt ward, der in einem weltlichen Treiben nicht gefunden werden kann, so vereinigten sich mit diesem Antriebe bald auch die Drangsale der Zeit. Durch innere Zerrüttungen wurde das römische Reich heimgesucht, die Erschütterungen und Umwälzungen der Völkerwanderung brachen an, brachen herein. Der schnelle, furchtbare Wechsel, von welchem irdische Hoheit, weltlicher Glanz und irdisches Glück betroffen ward, sprach die eindringliche Mahnung aus, daß sich das Herz von den irdischen Hoffnungen und Neigungen hinweg

zum Himmel hinwenden möge. „Warum", sagt Hieronymus in seiner Trostschrift an den Heliodor [1], „erinnere ich dich nicht vielmehr durch das Elend unserer Zeit daran, daß wer aus dem irdischen Leben hingeschieden ist, nicht zu beklagen, sondern glücklich zu preisen sei, weil er so großen Uebeln entgangen ist? Valentinian starb in seinem Blut; sein Bruder Valens, im Gothenkriege besiegt, fand auf derselben Stelle seinen Tod und sein Grab; Gratian, von seinem Heere verrathen und von den Städten auf seinem Wege nicht aufgenommen, war dem Feinde zum Gespött und deine Wände, Lyon, zeigen die Spuren der blutbefleckten Hand; der Jüngling Valentinian ist nach Flucht und Verbannung und Wiedererlangung seiner Herrschaft, die mit vielem Blut errungen ward, fast noch im Knabenalter nicht fern von der Stadt, welche von seines Bruders Tod zu reden weiß, getödtet worden. Was soll ich sagen vom Maximus, vom Procopius, vom Eugenius? Sie alle standen gefangen vor ihren Siegern und fühlten noch vorher die Schmach der Knechtschaft, ehe sie unter dem Schwert ihrer Feinde starben. Mich schaudert, die Trümmer unserer Zeit weiter zu verfolgen. Seit zwanzig Jahren und noch länger wird täglich zwischen Konstantinopel und den Julischen Alpen römisches Blut vergossen. Scythien, Thracien, Macedonien, Dardanien, Dacien, Thessalien, Achaja, Epirus, Dalmatien und ganz Pannonien wird von den Gothen, Sarmaten, Quaden, Alanen, Hunnen, Vandalen, Marcomannen verwüstet, ausgesogen und geplündert. Ueberall ist Trauer, überall Seufzen und vielfach das Bild des Todes. Das römische Reich sinkt dahin! Wie mag jetzt wohl den Korinthiern, den Atheniensern, den Lacedämoniern, den Arkadern und dem ganzen Griechenland, wo Barbaren herrschen, zu Muthe sein? Von diesen Leiden schien der Orient ver-

[1] Hieronymus ad Heliodorum. Wir geben die merkwürdige Stelle im Auszug wieder.

schont und nur durch die Botschaft von denselben erschüttert zu sein; siehe da wurden im verflossenen Jahre nicht die Wölfe Arabiens, sondern die Wölfe des Nordens aus den äußersten Bergschluchten des Kaukasus gegen uns losgelassen, sie stürzten sich auf uns und durcheilten in kurzer Zeit ganze Provinzen. Wie viele Wasserströme sind in Blut verwandelt! Antiochien ward belagert, nebst den übrigen Städten, an welchen der Halis, der Cydnus, der Orontes und der Euphrat vorüberfließt. Schaaren von Gefangenen wurden fortgeschleppt; Arabien, Phönicien, Palästina, Egypten wurden von Furcht gefesselt. Nicht wenn ich hundert Zungen hätte und einen hundertfachen Mund, — ein schreckliches Wort! — könnte ich alle Strafen nennen. Auch will ich keine Geschichte schreiben, sondern nur über unser Elend weinen. Ich habe das Maaß des Tröstens überschritten, und indem ich dich davon zurückhalten wollte, daß du den Tod eines Einzelnen beweinen solltest, trauere ich über den Tod der ganzen Welt. Das allein können wir für Gewinn achten, daß wir durch die Liebe Christi verbunden werden."

Aus dieser düstern Schilderung des Hieronymus ergiebt sich, daß außer den Stürmen, von welchen das menschliche Leben im Einzelnen stets heimgesucht und durch den Unbestand des Irdischen auf das ewig dauernde Gut hingewiesen wird, in jener Zeit, welche wir hier vor Augen haben, die allgemeinen Drangsale für Viele eine mächtig erweckende Stimme waren, von dem weltlichen Treiben völlig Abschied zu nehmen und sich ganz der Vorbereitung auf das zukünftige Leben hinzugeben, damit, wenn die Fluth der Trübsal eindringe, das Herz innerlich über derselben erhaben sei, und bis dahin auch noch auf Erden eine Friedensstätte finden möge, in einsamer Betrachtung oder in gleichgesinnter Gemeinschaft, durch stilles Forschen in dem göttlichen Wort und Gebetesumgang mit Gott, in geistlichen Uebungen, Werken christlicher Barmherzigkeit, friedlichem Tagewerk und dem Einathmen der Erquickung, welche dort, wohin das Getümmel mensch-

licher Leidenschaften noch nicht gedrungen ist, den erhabenen Werken Gottes in der Natur entströmt. Wohl mögen wir uns vorstellen, daß die wunderbaren Erzählungen von der Gottesnähe, deren die Anachoreten und Bewohner der Klöster gewürdigt seien, die Erzählungen von dem ergreifenden Eindrucke, welchen der Anblick dieses von der Welt zurückgezogenen Lebens darbiete, die Nachrichten von dem beseeligenden Gesange der Psalmen und Hymnen, welche in der Wüste und den einsamen Gegenden ertönten, zu jener Zeit in vielen Gemüthern einen tiefen Anklang fanden; und wohl mögen wir die Anziehungskraft jener Worte ermessen, mit welchen Paula, Eustochium und Hieronymus in Bethlehem ihre Freundin Marcella aus Rom zu sich einladen: „in dem Dörflein Christi ist Alles ganz ländlich, und es herrscht hier ein tiefes Schweigen, das nur von Psalmen unterbrochen wird. Wohin du dich wendest, hörst du den Pflüger bei der Pflugschar sein Halleluja singen, der Schnitter ruht von dem Schweiß der Ernte unter Psalmen aus, und der Winzer, wenn er mit der gekrümmten Sichel den Weinstock beschneidet, singt ein Lied Davids. Das sind hier die Lieder und die Gesänge der Liebe. Laß uns denn, da wir schon eine große Strecke unsers Lebens auf bewegten Wellen durchmessen haben, sobald als möglich zu den Stätten ländlicher Einsamkeit als zu einem Ruhehafen hineilen. Hier giebt uns Brod und Gemüse, das wir mit unsern Händen bewässert haben, und köstliche Landmilch eine einfache und schuldlose Speise. Bei solcher Lebensweise wird uns der Schlaf nicht vom Gebet, die Uebersättigung nicht vom Lesen der heiligen Schrift abziehen. Wenn es Sommer ist, bietet uns der Schatten des Baums ein bergendes Obdach dar; wenn es Herbst ist, ladet uns die Milde der Luft und das abfallende Laub zum Ausruhen ein; im Frühling ist das Gefilde mit Blumen bedeckt, und bei dem muntern Lied der Vögel ertönt lieblicher der Gesang der Psalmen“ (1).

(1) Paula et Eustochium ad Marcellam. Hieronymus ad Marcellam,

Wir haben die hauptsächlichsten Gesichtspunkte bezeichnet, aus denen die Entstehung und Ausbreitung des Mönchsthums im vierten Jahrhundert zu betrachten ist. Die Ausbreitung war eine große, weil sie eine zeitgemäße war, und erstreckte sich schnell auf den ganzen Bereich der damaligen Kirche [1]. In den Einöden Egyptens belief sich, nachdem wenige Jahrzehnte vergangen waren, seitdem Antonius die Stimme des Geistes vernommen hatte, die ihn in die Wüste führte, und Pachomius durch den Engel die Verheißung empfangen hatte, daß er eine große Schaar von Mönchen versammeln werde, die Zahl der Eremiten und Bewohner der Klöster auf viele Tausende. In dem Stammkloster des Pachomius zu Tabennä befanden sich schon allein vierzehnhundert Mönche. Auch in der nitrischen Einöde wohnten Tausende von Mönchen und Eremiten. Wenn ein Pilger von Alexandrien aus die Ueberfahrt über den mareotischen See gemacht hatte, und dann seine Wanderung fortsetzte, so gelangte er auf der zweiten Tagereise zu jener berühmten und vielgepriesenen Stätte des Mönchsthums. Vor ihm erhob sich ein großes Kirchengebäude, nahe an demselben sah er das Haus zur Aufnahme der Fremdlinge, mehrere Klöster lagen vor ihm, und wenn schon dieses Bild nach der mühseeligen Reise durch wüste Gegenden ihm einen gastlichen und erquickenden Anblick darbot, so konnte ihn, wenn er etwa gerade zu der Stunde, in welcher die Mönche zum gemeinsamen Gottesdienste versammelt waren, dort anlangte und der Gesang der Psalmen und Hymnen aus den verschiedenen Klöstern zu ihm herübertönte, ein Gefühl anwehen, als ob er nicht mehr der Erde angehöre, sondern zu dem Orte eines himmlischen

---

ut commigret Bethlehem. Die angeführten Worte sind aus diesen beiden Briefen entnommen.

(1) Der folgende Ueberblick macht keinen Anspruch darauf, die Ausbreitung des Mönchethums vollständig darzustellen, sondern hat nur den Zweck, dem alsbald zu beschreibenden klösterlichen Leben Augustin's den angemessenen geschichtlichen Hintergrund zu geben.

Ausruhens eingegangen sei [1]. Und doch war noch nicht lange Zeit vergangen, seitdem Amon, der Gründer des nitrischen Mönchsthums, hier einsam in Betrachtung und in Beschäftigung mit der Pflege seiner Balsamgärten gelebt hatte [2].

Daß auf der Sinaitischen Halbinsel das Mönchsthum früh einen Anhaltspunkt finden mußte, ergiebt sich schon aus der Nähe Egyptens und aus den geschichtlichen Erinnerungen, durch welche jene Gegenden ein heiliger Boden waren. Dort, wo Moses und Elias die Anschauung der Herrlichkeit Gottes empfangen hatten, war eine Wallfahrtsstätte, die Viele von denen, welche als Fremdlinge auf Erden leben wollten, zu sich hinzog [3]. Dasselbe galt von dem Lande, welches eben so sehr durch die größten Offenbarungen des neuen als des alten Testaments geheiligt, und durch das Andenken an das Leben des Weltheilandes verklärt war. In Palästina gewann das Mönchsthum eine schnelle und große Ausbreitung. Derselbe Hilarion, der sich dort zuerst als Anachoret in der Wüste unweit Gaza niederließ, konnte noch wahrnehmen, daß er durch den Eindruck seines Lebens bei Tausenden den Entschluß, sich dem Mönchsthum zu weihen, hervorgerufen hatte, und wenn er zur Zeit der Weinlese die einzelnen Monasterien besuchte, pflegte er von großen Schaaren seiner Jünger begleitet zu werden [4]. Auch in Syrien, bis zu den Grenzen Assyriens und Persiens [5], und in Kleinasien ward das Mönchsthum mit großer Empfänglichkeit aufgenommen. Die überall in Syrien zerstreuten Anachoreten wetteiferten in strengster Ascetik mit den Eremiten

(1) Lausiaca, c. 7.

(2) Lausiaca c. 8 und die Einleitung zur Lebensbeschreibung des Pachomius.

(3) Zu vergleichen das Leben des Julian in der historia religiosa des Theodoret.

(4) Hieronymi vita Hilarionis.

(5) Zu vergleichen die Lebensbeschreibungen des Jacobus von Nisibis und Julian bei Theodoret.

in Egypten. Nahe bei Antiochien hatte Chrysostmus von den Aussichten auf eine glänzende weltliche Laufbahn Abschied genommen. In der Chalcischen Wüste kämpfte Hieronymus seine innerlichen Kämpfe, in welchen sein Gemüth von dem Rande der Verzweiflung bis zu dem Entzücken, als sei er schon ein Mitgenosse der Engel geworden, hin und herwogte [1]. Zu Edessa gab Ephräm das gepriesene Beispiel eines Wandels, dessen strenge Weltentsagung und Liebe zur Einsamkeit nur durch den Ruf zu den Werken barmherziger Nächstenliebe besiegt werden konnte [2]. In den Gegenden des Pontus fanden die beiden Kappadocier, Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz, einst zu Athen als hochbegabte Jünglinge in vielseitigem wissenschaftlichen Streben verbunden, sich wieder zusammen, um der Welt abzusterben und für das Himmelreich zu leben. Auf Cypern beschloß Hilarion in Waldeinsamkeit seine Tage, und der Eindruck, der, zur Nachfolge bestimmend, auf dieser Insel von seinem Leben ausging, wurde noch durch seinen Freund und Verehrer Epiphanius vergrößert [3].

Aus Egypten und dem Orient, der frühesten Heimath des Mönchsthums, gelangte dasselbe bald nach Europa. Bei den vielfachen Beziehungen zwischen jenen Ländern und den Provinzen des römischen Reichs in Europa konnte es nicht fehlen, daß die Kunde von der Heiligkeit des Einsiedler- und Klosterlebens sich in kurzer Zeit zu den gegenüberliegenden Küsten des mittelländischen Meeres den Weg bahnte. Die großen Kirchenlehrer Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus trugen nicht allein durch ihre Schriften, sondern zum Theil auch durch ihre Anwesenheit und persönliche Wirksamkeit in Europa dazu bei, daß hier das Klosterleben ausgebreitet ward. Athanasius lebte im

(1) Hieronymus ad Eustochium de virginitate servanda.

(2) Sozomeni hist. eccl. lib. 3, c. 15 und Lausiaca c. 101.

(3) Von ihm sagt Hieronymus in dem epitaph. Paulae: amor sancti viri de toto illuc orbe fratres conduxerat.

Abendlande längere Zeit als Verbannter und als Flüchtling, und erweckte namentlich in Rom den Eifer für das Mönchsthum (¹). Gregor von Nazianz und Chrysostomus waren eine Zeitlang Bischöfe von Konstantinopel. Auch Hilarion besuchte Sicilien und Dalmatien. In dem an Dalmatien benachbarten Pannonien war der Geburtsort des Bischofs Martinus von Tours, der im vierten Jahrhundert zur Ausbreitung des Mönchsthums in Gallien am meisten beitrug. Daß zu eben dieser Zeit das Mönchsleben auch in Spanien Eingang gefunden hatte, ergiebt sich zum Beispiel aus jener Erzählung von zwei Söhnen eines spanischen Kaufmanns, welche beide mit ihren irdischen Gütern, aber auf verschiedene Weise, die Perle des Himmelreichs kaufen wollten, der eine, indem er seine irdischen Besitzthümer verschenkte und in ascetischer Zurückgezogenheit lebte, der andere, indem er ein Kloster gründete, und vereint mit einigen gleichgesinnten Brüdern alle seine Einkünfte zur Verpflegung von Kranken, zur Aufnahme von Fremdlingen und zur Unterstützung von Armen und Alten anwandte; und von beiden urtheilte ein berühmter Abt in Egypten, daß ihre Werke in gleichem Maaße Gott wohlgefällig gewesen seien (²).

Ebenfalls in Italien wurde das Mönchsthum mit vieler Empfänglichkeit aufgenommen, und wenn wir der Ausbreitung desselben in diesem Lande eine etwas ausführlichere Betrachtung widmen, so geschieht dies theils deshalb, weil Augustinus in Italien von dem Zuge zum Mönchsthum ergriffen ward, theils auch deshalb, weil uns vorzugsweise in Italien ausgezeichnete Erscheinungen dieser Lebensweise entgegentreten. An den Einfluß, den Athanasius auf die Begründung des Mönchslebens in Italien ausübte (³), schloß der große Ambrosius seine mächtige Stimme, und wenngleich er besonders den Lilienschmuck der Jungfrauen (⁴) in der Kirche

(¹) Hieronymus ad Principiam. (²) Lausiaca c. 15. (³) Hieronymus ad Principiam. (⁴) Ambrosii institutio virginis, c. 15: Christi lilia sunt specialiter sacrae virgines.

zu befördern suchte, war doch das, was er in dieser Beziehung sagte, eben auch eine Empfehlung des Mönchsthums überhaupt. Bedeutender noch als Ambrosius ward Hieronymus für die Entwickelung des Mönchsthums in Italien. Hieronymus war einige Jahre vorher, ehe Augustinus aus Rom nach Thagaste zurückkehrte, aus seiner Einsiedlerwohnung in der chalcischen Wüste nach Rom zurückgekehrt, und machte in den Jahren seines damaligen römischen Aufenthalts durch seine ascetische Frömmigkeit, die von seiner geistigen Ueberlegenheit und bewunderten Gelehrsamkeit unterstützt wurde, einen großen Eindruck[1]. Namentlich unter den vornehmen römischen Familien, und am meisten bei den weiblichen Mitgliedern, griff der Geist der Weltentsagung um sich. Frauen und Jungfrauen aus den edelsten Geschlechtern, entsprossen aus dem Blut der Fabier, Scipionen und Gracchen, Töchter des Anicischen, Julischen und Furischen Hauses, verzichteten auf ihren irdischen Glanz und die Genüsse ihrer Reichthümer. Zuerst nennen wir hier die Marcella, welche schon eine lernbegierige Schülerin des Athanasius gewesen war. Von vornehmster Abstammung, geadelt durch eine Ahnenreihe von Proconsuln und Präfekten des Prätoriums, verschmähte sie, früh verwittwet und in Jugendschönheit, standhaft die Anträge einer zweiten glänzenden Vermählung. Fortan lebte sie zu Rom in Zurückgezogenheit; ihre Nahrung war die einfachste und sparsamste; mit großer Inbrunst war sie der Betrachtung des göttlichen Worts und dem Gebete hingegeben; selten machte sie in andern Häusern Besuche, und nie ging sie allein aus ihrer Wohnung, sondern immer nur in der Begleitung frommer Jungfrauen, Wittwen oder Frauen; oft besuchte sie die Basiliken der Apostel und Märtyrer, um dort zu beten, doch pflegte sie dann solche Stunden zu wählen, in denen sie erwarten konnte, daß sie sich einsam in den Basiliken befinden werde. Gern unterredete sie sich mit

---

[1] Hieronymus ad Asellam.

Geistlichen, die in der Schrift wohlerfahren waren, und legte ihnen in frommer Wißbegierde mancherlei Fragen vor. Ihre Sitten waren von solcher Reinheit und Ehrwürdigkeit, daß sie von keiner Verläumduug angetastet werden konnte. Auf die Entwickelung des klösterlichen Lebens in Italien, sowohl bei Frauen als auch bei Männern, hatte sie durch ihr Beispiel einen entschiedenen Einfluß (¹).

Eine andere vornehme Römerin, Namens Fabiola, hatte von einem Gatten, der ihrer unwürdig war, sich getrennt, aber bald nach der Scheidung ihrer ersten Ehe sich zum zweiten Male vermählt. Der kirchliche Grundsatz, daß keineswegs durch das Recht zur Ehescheidung das Recht zur Wiederverheirathung gegeben werde, war ihr unbekannt gewesen. Von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, faßte sie nach dem Tode ihres zweiten Mannes in tiefer Reue den Entschluß, durch strenge Büßungen ihre Sünde zu sühnen. Sie legte ihre seidenen Kleider und ihr kostbares Geschmeide von Gold und Edelsteinen bei Seite. Mit grobem Gewande angethan, mit aufgelöstem Haar und abgehärmtem Gesicht erschien sie vor dem Osterfest als Büßerin vor der Kirche des Lateran. Das Volk weinte, auch der Bischof und die Priester konnten die Thränen nicht zurückhalten. Als sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen war, verkaufte sie ihre reichen Besitzungen und verwandte den Ertrag zu milden Zwecken. Sie gründete ein Krankenhaus, in welchem arme Kranke aus dem niedrigsten Volk nicht allein unentgeltliche Aufnahme und Pflege fanden, sondern auch von Fabiola's eigenen Händen gepflegt wurden. Sie scheute sich nicht, mit den schrecklichsten Leiden in Berührung zu treten, um zu helfen und zu lindern. Außerdem gab sie reichliche Spenden an Kirchen und Klöster. Ihre Wohlthätigkeit beschränkte sich nicht allein auf Rom, sondern erstreckte sich weithin auf die Landschaften, Küsten und Inseln des mittleren Italiens,

(¹) Hieronymus ad Principiam.

auf welchen das Mönchsthum, sei es als Klosterleben oder als Einsiedlerleben, Wurzeln geschlagen hatte [1]. Eine andere edle Römerin, Paula, Gemahlin des Toxatius und vieljährige treuste Freundin des Hieronymus, die von früh an eine fromme und milde Gesinnung an den Tag gelegt hatte, wurde durch schwere Schickungen, den Tod ihres Gatten und ihrer beiden ältesten Töchter Blesilla und Paulina, so wie auch durch die Anregungen, welche sie zu Rom von den Bischöfen Paulinus von Antiochien und Epiphanius von Salamis und von Hieronymus empfing, zu dem Entschlusse bewogen, von ihrem Vaterlande und den Ihrigen Abschied zu nehmen und in den Einöden Egyptens und dem heiligen Lande den Frieden der höheren Welt zu erstreben. Als sie sich zu Ostia einschiffte, in Begleitung ihrer dritten Tochter Eustochium, dieser zarten und keuschen Lilie des Herrn, standen unter den Angehörigen, die ihr bis ans Meer gefolgt waren, weinend und flehend ihre vierte Tochter Rufina und ihr kleiner Sohn Toxatius; aber schweigend wandte sie ihren Blick gen Himmel, und die mütterliche Liebe, die doch so stark in ihrem Herzen war, konnte über ihren Entschluß nicht siegen. Nach einer weiten Pilgerreise, auf welcher sie die Stätten des heiligen Landes und einen Theil Egyptens besuchte, wählte sie, ähnlich der berühmten Melania [2], die schon seit längerer Zeit in Jerusalem wohnte, in Bethlehem ihren Wohnsitz, und gründete daselbst Klöster und eine Herberge für Pilger, damit dort, „wo einst Maria und Joseph keine Herberge gefunden hatten", Fremdlinge der Aufnahme nicht entbehren sollten. Sie selbst lebte zu Bethlehem in strenger Ascetik, aber in der Milde ihres Gemüths gegen Andere blieb sie sich gleich. Ihre Wohlthätigkeit ging sogar über die reichen Mittel hinaus, über welche sie verfügen konnte, so daß ihr Freund und Rathgeber Hieronymus, der zu Bethlehem in ihrer Nähe lebte, ihr des-

(1) Hieronymus ad Oceanum. (2) Lausiaca c. 117.

halb zuweilen Vorwürfe machte. Aber dann äußerte sie den Wunsch, ganz arm zu sterben, und sagte endlich wohl noch: „wenn ich bitte, so finde ich Viele, die mir mittheilen, wenn aber jener Arme von mir keine Gabe empfangen hätte und in seinem Mangel hinstürbe, von wem würde alsdann sein Leben gefordert werden?" Das Lesen und Forschen in der heiligen Schrift war ihre liebste Beschäftigung. Die ganze heilige Schrift war ihrem Gedächtnisse eingeprägt. Von der Frömmigkeit ihres Lebens angezogen versammelten sich um sie viele Jungfrauen, denen sie als Führerin zu einem gottgeweihten Leben diente (1).

Zwischen Italien und dem nördlichen Afrika bestand ein vielfacher Verkehr. Aus Italien gelangte das Mönchsthum nach Nordafrika, da Augustinus, welcher die Ausbreitung des Mönchslebens in seiner Heimath am meisten anregte, in Italien von dieser Richtung christlichen Strebens begeistert wurde.

In dieser Ausdehnung erstreckte sich das Mönchsthum auf die verschiedenen Lebensalter und Stände. Kinder waren schon in ihrer frühesten Jugend durch das Gelübde der Eltern der klösterlichen Frömmigkeit geweiht (2); Jünglinge und Jungfrauen, bejahrte Männer und Matronen suchten die Stille des Klosters oder die Einsamkeit der Eremitenzelle (3). Wir haben so eben an einigen Beispielen dargestellt, welchen Eingang das Mönchsthum bei den vornehmsten Ständen hatte; aber auch Sklaven nahmen das Mönchsgewand (4). Krieger legten ihre Waffen ab, um die geistliche Rüstung des Mönchsthums anzulegen (5). Einfache Landleute und Handwerker wetteiferten mit Männern von bedeutendster Geistesbildung nach demselben Ziel geistlicher Vollkommenheit. Sogar ehemalige Räuber starben als Mönchsheilige (6). Außer denen, welche im eigentlichen Sinne dem Mönchs-

(1) Hieronymi epitaph. Paulae ad Eustochium. (2) Zum Beispiel die Enkelin der Paula. (3) Vitae Patrum cura Rosweydi lib. III. §. 194. (4) Lausiaca c. 109. (5) Vita S. Antonii c. 55. (6) Lausiaca c. 22.

thum zugerechnet werden müssen, gab es Viele, welche durch einzelne Beziehungen ihres Lebens Antheil an demselben hatten. Bei den Uebrigen aber war im Ganzen das Mönchsthum hochgeehrt. Zwar blieben tadelnde Stimmen nicht aus. Als Blesilla in Rom nach dem frühen Tode ihres Gatten der Welt entsagt und vielleicht in Folge der Ascetik, der ihre zarte Gesundheit nicht gewachsen war, ebenfalls einen frühen Tod gefunden hatte, und Paula bei dem Leichenbegängniß ihrer Tochter von Schmerz überwältigt zu Boden sank, murmelte das Volk unter sich: „ist es nicht das, was wir öfter sagten? Sie trauert, daß ihre Tochter sich durch Fasten getödtet hat, und daß sie nicht aus einer zweiten Ehe derselben Enkel auf ihren Armen getragen hat. Wann wird endlich das verabscheuungswerthe Geschlecht der Mönche aus der Stadt vertrieben werden?" (1) Aber im Allgemeinen wurde das Mönchsthum hochverehrt. Kaiser traten mit Ehrerbietung in die arme Eremitenzelle. Der große Theodosius besuchte einmal einen Einsiedler in der Nähe von Konstantinopel, aß mit ihm von seinem Brode und trank aus seinem Wasserbecher, und pries, indem er den stillen Frieden des Klausners mit der sorgenvollen Bürde der Kaiserkrone verglich, das Mönchsleben glücklich (2). Bischöfe gaben den Kaisern in dieser Ehrerbietung nichts nach. Schenkungen an Mönche und Klöster galten für besonders verdienstliche Werke (3). Oft wurden fromme Mönche durch Ertheilung der Priesterweihe ausgezeichnet oder auch auf Bischofssitze erhoben, auf welchen sie ihr ascetisches Leben fortzusetzen pflegten. In den wichtigsten Angelegenheiten wurde der Rath oder der Beistand der Mönche in Anspruch genommen. Dem Segen und den Fürbitten der Mönche wurde ein vorzügliches Vertrauen geschenkt. Kranke aller Art hofften durch das Gebet der Mönche auf Genesung. Sogar

(1) Hieronymus ad Paulam super obitu Blesillae filiae.

(2) Vitae Patrum lib. III., c. 19. (3) Lausiaca c. 114. 117. 119.

feindliche Barbarenhorden blickten mit Ehrfurcht auf die Erscheinungen eines Lebens, das sich über alle Gedanken, von welchen das irdisch gesinnte Herz bewegt wird, erhoben hatte oder zu erheben strebte (¹). Endlich, so wie ausgezeichneten Mönchen während ihres Lebens eine große Verehrung gewidmet wurde, geschah dieses auch noch nach ihrem Tode. Die entseelte Hülle wurde als ein kostbarer Reliquienschatz angesehen, um dessen Besitz blutige Kämpfe zwischen verschiedenen Ortschaften geführt werden konnten (²). Ohne Zweifel hatte an diesen Kämpfen auch der Eigennutz seinen Antheil. Denn eine solche Reliquie war für den Verkehr der Ortschaft, in deren Besitz sie sich befand, von großer Bedeutung, da von nah und von fern Viele kamen, um den Gebeinen, welche dem Glauben der damaligen Zeit geheiligt waren, Verehrung zu beweisen und bei denselben mancherlei Wünsche zu erreichen, oder die Befreiung von mancherlei Leiden zu gewinnen.

Es ergiebt sich von selbst, daß eine so weit verbreitete und von solcher Verehrung begleitete Lebensweise oft nur aus äußerlichen Gründen erwählt wurde, ohne daß ein innerlicher Beruf vorhanden gewesen wäre. Eitle Selbstgefälligkeit, welcher es nicht sowohl um die Heiligung vor Gott, als vielmehr um den Ruhm der Heiligkeit vor der Welt zu thun war, mochte sich angetrieben fühlen, ins Kloster einzutreten, oder die Einsiedlerklause einzurichten. Hang zum Müssiggang mochte oft der Weltentsagung zum Grunde liegen. Die Klöster mochten als sichere Versorgungsanstalten angesehen werden, und die klösterlichen Uebungen und Entbehrungen leichter erscheinen, als die Mühsal und Sorge des gewöhnlichen Tagewerks. Menschen, die aus eigner Schuld mit der Welt zerfallen waren und in der Welt nicht fortkommen

(¹) Zu vergleichen die Lebensbeschreibung des Mönchs Theodosius bei Theodoret.

(²) Zu vergleichen Theodoret in den Lebensbeschreibungen des Marian und des zweiten Jacobus und Cassiani collat. 6, c. 1.

konnten, mochten sich, ohne von ihren verderbten Neigungen Abschied zu nehmen, zur Zurückziehung von der Welt angetrieben fühlen. Nicht sowohl das erschütterte Gewissen, als die Furcht vor irdischer Strafe, mochte den Blick zu dem Asyl des Klosters hinwenden. Diese aus der Geschichte des Mönchsthums geschöpften Bemerkungen weisen darauf hin, daß auch sehr unlautere Elemente demselben zuflossen. Ueberhaupt ist die äußere Weltentsagung noch nicht die innere Weltüberwindung, und was sündlicher Weise in dem Herzen wogt und stürmt, durchwühlt oft desto heftiger die innern Tiefen des Lebens, je mehr ihm die Außenwelt abgeschnitten ist.

Daher werden durch eine Forschung, welche sich mit den Quellenschriften des damaligen Mönchsthums beschäftigt, sehr verschiedenartige Gedanken und Gefühle hervorgerufen. Es zeigt sich der tiefentsprossene Zug des Gemüths, in der Einsamkeit den Störungen auszuweichen, welche sich der Sehnsucht, in Gott zu leben und zu weben, bei einem bewegten irdischen Treiben entgegenstellen; es erscheint die Begeisterung für jenes Ideal gemeinsamen Lebens, welches in der frühsten apostolischen Zeit in der Kirche ausgeprägt war; es zeigt sich, wenngleich in einseitiger und zum Theil willkürlicher Auffassung, eine Opferbereitwilligkeit, die auf der innigsten Ueberzeugung beruhte, daß der entsprechende Dank für die göttliche Gnade in der unbedingten Hingebung des ganzen Lebens an Gott bestehe. Wenn nun schon der glimmende Docht nicht ausgelöscht wird, sondern der barmherzigen Pflege der höhern Hand empfohlen ist, so erhellt es, daß ungeachtet des Irrthümlichen, welches mit dem Mönchsthum verwebt ist, dennoch eine solche Sehnsucht nach göttlichem Leben, eine solche Begeisterung für das Himmelreich, eine solche Opferfreudigkeit, als wiederum in dem Mönchsthum hervortritt, nicht ungesegnet bleiben konnte. Aus den innern Kämpfen erhob sich oft ein heiliger, unzerstörbarer Friede, der des Anklanges bei Anderen nicht

entbehrte (¹); die zeitlichen Leiden konnten das höhere Leben der Seele nicht mehr verwunden; die Seele fühlte sich dem Himmel nahe, und ward in ihrer Stille und Einsamkeit von Gesichten der zukünftigen Welt umschwebt; außerordentliche, für gewöhnlich schlummernde Kräfte des Seelenlebens wurden erweckt, und wunderbare Gnadengaben vereinigten sich mit der Macht des Glaubens. In der Geschichte der Kirche dürfen die segensreichen Einwirkungen des Mönchsthums nicht verkannt werden. Der Eindruck einer Lebensrichtung, welche sich von jeder Neigung zu den irdischen Gütern frei zu machen und nur für den Himmel zu leben suchte, bildete gegen die in der Kirche um sich greifende Verweltlichung ein starkes Gegengewicht, und führte auch Viele von denen, welche noch nicht Christen waren, zu Christo hin. Unter den Stürmen, die zur Zeit der Völkerwanderung über das römische Reich hereinbrachen, bestand namentlich auch im Mönchsthum, weil dieses durch fortdauernde Uebungen sich gegen Gefahr und Leiden gestählt hatte, eine Schutzwehr für die heiligen Glaubensgüter und das treue Festhalten am Bekenntniß. Besonders auch im Mönchsthum wurde darauf hingewiesen, — was allerdings in der Kirche überhaupt geschah, — daß die Unterschiede der irdischen Lebensverhältnisse einer höheren Einheit unterzuordnen seien. Schon bei den Anfängen des Klosterlebens giebt sich die Bedeutung desselben für die kirchliche Wissenschaft und die Ueberlieferung der Glaubensurkunden zu erkennen. Große gemeinsame Unternehmungen zu Zwecken der Wohlthätigkeit gingen von den Klöstern aus. Sehr erhebende Beispiele von Seelengröße, von hingebungsvollster Nächstenliebe, von Unerschrockenheit, wenn es darauf ankam, den Mächtigsten auf Erden die Furcht vor Gott in Erinnerung

---

(¹) Epist. 145, §. 2: Plerumque contingit, ut dum aliquos fratres nostros in quantulacunque requie constitutos in mediis nostris anxietatibus cogitamus, non parva ex parte recreemur, tamquam et nos in ipsis quietius tranquilliusque vivamus.

zu rufen, sind in der Geschichte des Mönchsthums aufgezeichnet.

Aber freilich, diesen lichten Seiten stehen große Schattenseiten gegenüber, auf welche wir jedoch, nachdem wir sie schon hinlänglich angedeutet haben, nicht mehr im Einzelnen eingehen wollen. Wir beziehen uns nur noch einmal auf den vorher erwähnten Gesichtspunkt, daß in dem Mönchsthum ein selbsterwähltes Märtyrerthum verwirklicht werden sollte. Dies führt uns auf den Grundirrthum der Mönchsascetik. Die Gerechtigkeit der Werke ward in einer Weise geltend gemacht, daß dadurch die Grundlehre des Evangeliums von der Gerechtigkeit des Glaubens verdunkelt wurde. Wenn auch die Werke des Mönchslebens nur als ein Dankopfer für den Empfang der Gnade angesehen wurden, so galten sie doch als ein solches Opfer, das über die göttlichen Forderungen hinausreiche. Durch das Mönchsthum ist daher der Trost der Erlösung beeinträchtigt und knechtische Furcht befördert worden. Geängstigte Gemüther, belastet von dem Bewußtsein ihrer Sünde, suchten häufig den Frieden, den sie in der Welt verloren hatten, in Einöden und Klöstern wieder zu gewinnen; aber sie suchten dort nicht allein ein willkommenes Asyl zur demüthigen und ungestörten Aneignung der Gnade, sondern auch einen Kampfplatz, auf welchem sie nicht sowohl in ihrem Glauben die Versöhnung ihrer Sünden durch Gottes Barmherzigkeit zu erfahren, als vielmehr durch willkürliche Büßungen ihre Sünden zu sühnen strebten. Hiermit schlugen sie ihre eigenen Wege ein, nicht den Weg, der ihnen von Gott dargeboten war; und da doch nur allein der Weg Gottes groß und erhaben ist, so verfielen sie auf das Kleinlichste (1), Widersinnigste (2),

(1) Sulpicius Severus erzählt, daß ein Mönch im Auftrage seines Abtes ein dürres Reis drei Jahre hindurch mit Nilwasser, welches zwei Meilen weit zu tragen war, begießen mußte.

(2) Hierzu gehört zum Beispiel das Ansinnen des Serapion an „die schweigende Jungfrau". Lausiaca c. 85.

sogar auf das Verabscheuungswürdigste [1], um ihre eigene Gerechtigkeit zu stützen. Von solchem Streben ist der Hochmuth unzertrennlich. Die Gefahr, welche von diesem Feinde drohte, wurde im Mönchsthum wohlempfunden, und die Demuth wird in den Mönchslehren wiederholt eingeschärft. Dennoch blickt uns in dem Mönchsleben der Hochmuth in vielen Gestalten an [2]. Schon die Ansicht, daß von dem Mönchsthum eine höhere Stufe der christlichen Lebensbildung eingenommen werde, als von denen, welche sich nicht aus der Welt zurückziehen wollten, überhaupt erreicht werden könne, gab dem Hochmuthe Nahrung, und diese Ansicht wurde nicht allein von überschwänglichen Lobrednern des Mönchsthums ausgesprochen, wie von Hieronymus, sondern selbst von Kirchenlehrern, welche, wie Augustinus, mit maßhaltender Besonnenheit über dasselbe urtheilten. Zwar machte sich zuweilen sogar bei solchen, welche am meisten für die Mönchsascetik begeistert waren, das Bewußtsein geltend, daß nicht minder in den gewöhnlichen irdischen Lebensverhältnissen, als in der klösterlichen Lebensweise der Name des Herrn verherrlicht werden könne. Einer von den Mönchsheroen, Macarius, fühlte sich einmal zu dem Ausruf gedrungen: „wahrlich, es kommt nicht darauf an, ob Jemand Jungfrau oder Gattin, Mönch oder Weltmensch ist, sondern Gott sieht nur auf die Gesinnung und bietet allen den Geist des Lebens dar!“ [3] Aber solche Anschauungen stehen in der Mönchsgeschichte vereinzelt und waren nicht nachhaltig, außer bei dem Mönch Jovinian, jenem merkwürdigen Manne, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts gegen die Ueberschätzung des Mönchsthums auftrat und, von seiner Zeit nicht gewürdigt, das Vorzeichen

---

(1) Vitae Patrum cura Rosweydi lib. III. §. 11.

(2) Sulpicius Severus führt folgende hochmüthige Aeußerung eines Eremiten vom Sinai an: qui ab hominibus frequentatur, non potest ab angelis visitari.

(3) Vitae Patrum cura Rosweydi, lib. III. §. 97.

eines Kampfes giebt, der von den Vätern der Reformation wieder aufgenommen ward [1].

Augustinus, zu welchem nach diesem Blick auf das Mönchsthum des vierten Jahrhunderts unsre Erzählung jetzt zurückkehrt, hatte, wie in dem ersten Bande erwähnt ward [2], den Gedanken, sich als Anachoret in eine Einöde zurückzuziehen, nach seiner Bekehrung bald wieder aufgegeben, und den Entschluß gefaßt, zwar seiner weltlichen Laufbahn und seinen irdischen Aussichten und Begierden abzusagen, aber doch nicht die menschliche Gemeinschaft zu meiden, sondern mit der Sorge um das eigene Heil die Pflichterfüllung der Nächstenliebe zu vereinigen. Je mehr er des Trostes der Erlösung sich bewußt ward, — und dieses geschah seit der Umkehr seines Lebens tief und innig — desto mehr auch sah er ein, daß auf der Glaubensgerechtigkeit das Heil beruhe. Dieser Einsicht entsprechend trat ihm der Gesichtspunkt fern, daß in dem Mönchsthum durch selbstgeschaffenes Märtyrerthum die Seeligkeit zu erringen sei, und so wie jener Gesichtspunkt sich am meisten bei dem Eremitenleben darstellt, ward nun die apostolische Gemeinde zu Jerusalem für ihn das Vorbild, an welches er sich anschloß, indem er sich den Plan des von ihm zu erwählenden Mönchslebens vorzeichnete. Schon vorher, ehe er zur christlichen Entschiedenheit des Denkens und Wollens gekommen war, hatte für ihn der Gedanke, mit gleichgesinnten Freunden in engverbundener Gemeinschaft, besonders auch in Gütergemeinschaft zu leben, eine große Anziehungskraft. Jenes von ihm schon damals sehnsüchtig erstrebte Lebensideal wurde ihm später durch den Hinblick auf die apostolische Gemeinde näher gerückt, und durch das Mönchsthum wurde ihm vorgezeichnet, wie auch noch unter den Verhältnissen der Kirche zu seiner Zeit das Vorbild aus der apostolischen Zeit sich verwirklichen könne. Außerdem hatte das Beispiel des Antonius, der seine Güter

---

(1) Hieronymi adversus Jovinianum libri II. (2) B. I. S. 284.

verschenkte und unter die Armen austheilte, ihn mächtig angeregt. Dieses Beispiel wurde damals oft nachgeahmt, und allerdings stand ja auch die Liebe, welche um des Herrn willen, der sich für alle dahin gegeben hatte, nichts von dem irdischen Eigenthum für sich allein besitzen wollte, in der genauesten Beziehung zu der Liebe, welche die irdischen Güter mit den Armen theilte oder an die Armen hingab, um desto leichter und ungetheilter dem Erlöser nachzufolgen.

Hieraus erhellen die Schritte, welche Augustinus alsbald nach seiner Ankunft in Thagaste that. Er veräußerte und verschenkte die Ländereien, welche ihm aus der elterlichen Erbschaft zugefallen waren. Wahrscheinlich gab er einen Theil seiner Aecker an die Kirche zu Thagaste als ein Vermächtniß zu kirchlichen und milden Zwecken. Einen andern Theil seines Grundbesitzes verkaufte er und vertheilte das Geld an die Armen. Sich selbst scheint er aus der elterlichen Erbschaft Wohnung und Garten nebst den zu seinem Lebensunterhalte nothwendigen Einkünften vorbehalten zu haben. Indessen konnte er auch dies nicht mehr als Eigenthum ansehen, da er es nicht für sich allein, sondern als Mitglied der klösterlichen Verbindung, die er zu stiften beabsichtigte, besitzen wollte [1].

---

[1] Ich spreche hiermit aus, was sich mir aus der Vergleichung der bezüglichen Stellen als das Wahrscheinlichste ergeben hat. Es kommen nämlich folgende Stellen in Betracht: Serm. 305, c. 1; epist. 157, §. 39; epist. 126, §. 7; Possidius c. 3 u. 5. Aus den beiden ersten Stellen scheint sich die Auffassung zu ergeben, daß Augustinus seine sämmtlichen Grundbesitzungen verkauft und das Geld an die Armen ausgetheilt habe, und diese Auffassung wird auch von den Benediktinern angenommen. Durch das dritte Capitel des Possidius scheint diese Auffassung einigermaßen unterstützt zu werden. Aber aus dem fünften Capitel des Possidius erhellt, daß Augustinus mit seinen Freunden zu Thagaste in Gütergemeinschaft lebte. Daraus folgt die Ansicht, daß er ebenfalls zu dem gemeinschaftlichen Güterbesitze beigetragen habe. Wir sind namentlich zu der Vermuthung veranlaßt, daß seine Wohnung in Thagaste, die auf seinen ehemaligen Aeckern belegen war, seinem Erbtheil angehörte. Wahrscheinlich hatte er sich von diesen Aeckern wenigstens einen dem Hause benachbarten Garten vorbehalten, denn das Klo-

Unter den Freunden, welche bereitwillig in diese Absicht eingingen, haben wir namentlich den Alypius und Evodius zu erwähnen. Auch Adeodatus suchte unter der väterlichen Leitung sein geistiges Leben in gottgeweihter Richtung zu entwickeln. Augustin's Wohnung war der Vereinigungspunkt der Freunde; dort lebten sie gemeinsam nach apostolischem Vorbilde. Der Einzelbesitz irdischer Güter war zwischen ihnen ausgeschlossen, und so wie sie Alles, was zum irdischen Lebensbedarf gehörte, mit einander theilten, waren sie auch hinsichtlich der Angelegenheiten des ewigen Lebens treu verbunden, vor Allem in gemeinsamem Gebet. Durch gemeinschaftliche Fasten suchten sie die Sinnlichkeit dem Geist zu unterwerfen, ohne sich jedoch übertriebene Entbehrungen aufzuerlegen, oder auf die Ausschließung bestimmter Speisen einen besonderen Werth zu setzen [1]. Augustinus konnte

---

ster zu Hippo, welches eine Nachahmung des Klosters zu Thagaste war, wurde auf einem Garten angebaut. Aus dem Briefe 126 endlich leuchtet ein, daß Augustinus einen Theil seiner Güter an die Kirche zu Thagaste schenkte. Albina, Pinianus und Melania hatten an die Kirche zu Thagaste Schenkungen gemacht, und Augustinus weist in seinem Schreiben an die Albina den Vorwurf zurück, daß die Gemeinde zu Hippo wegen dieser Schenkungen auf die Thagastenser neidisch geworden sei. Eben so wenig, als die Gemeinde zu Hippo einst auf die Kirche zu Thagaste, — von welcher, beiläufig gesagt, die plebs Thagastensis ausdrücklich unterschieden wird, — neidisch gewesen sei, daß er auf den Besitz seiner väterlichen Aecker Verzicht geleistet habe, sei sie jetzt neidisch. Auf diesem Vergleich begründet sich die von uns gegebene Darstellug. Es ist auch keineswegs auffallend, daß Augustinus in späterer Zeit kurz und allgemein die Verschenkung seiner Güter an die Armen andeutet. Denn wo der Einzelbesitz aufhört, tritt der Begriff eines pauper ein. Die Kleriker, welchen ihr Unterhalt aus dem Kirchenvermögen zufloß, waren pauperes, eben so wie die Mönche, welche aus dem Klostergut ihren Unterhalt empfingen. Possidius sagt sogar noch von Augustinus dem Bischofe: compauperum semper memor erat iisque erogabat.

[1] Confess. lib. X., c. 31: docuisti me, Pater bone, omnia munda mundis, sed malum esse homini, qui per offensionem manducat, et omnem creaturam tuam bonam esse, nihilque abjiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, et quia esca nos non commendat Deo, et ut nemo nos judicet in cibo aut in potu.

nicht verkennen, daß Enthaltsamkeit in Speise und Trank nicht an und für sich, sondern nur als Mittel zu höherem Zwecke löblich sei. Mit Handarbeiten scheinen sie sich nur beiläufig beschäftigt zu haben. Zur Beschaffung ihres Unterhalts waren sie wohl auf solche Arbeiten nicht angewiesen. Sie besaßen wohl ohne Zweifel an gemeinschaftlichem Gut soviel, daß es für ihre einfachen und eingeschränkten Lebensbedürnisse ausreichte. Womit indessen nicht gesagt ist, daß sie nicht die Pflege ihres Gartens, ihrer Saaten, ihrer Obstbäume und Oelbäume und ihrer Weinpflanzungen besorgt hätten. Jedenfalls war, dem Standpunkte ihrer Bildung entsprechend, das geistige Arbeiten, Forschen in dem Worte Gottes, Nachdenken über die Wahrheiten des Glaubens und höchsten Gegenstände der Erkenntniß, bei ihnen überwiegend. Hierbei hatten sie an Augustinus einen bewährten Führer. Ueberhaupt erhellt es, daß Augustinus, wenn auch vielleicht nicht der erklärte Vorsteher, doch die Seele des Vereins war. Im Allgemeinen haben wir diesen Verein jener vorerwähnten dritten Art des Mönchsthums zuzurechnen, in welcher sich zwar die Einwirkung des eigentlichen Klosterlebens, aber zugleich auch noch die größere Ungebundenheit der älteren christlichen Ascetik darstellt.

Die Einwohnerschaft von Thagaste sah mit vieler Theilnahme die ins Leben tretende klösterliche Verbindung. In der abgelegenen Provinzialstadt war das Mönchsthum bis dahin wohl nur wenig bekannt gewesen. Deshalb wurde, was Augustinus that und unternahm, mit um so größerer Aufmerksamkeit begleitet. Seine Frömmigkeit und Wohlthätigkeit wurde jetzt nicht minder als seine Wissenschaftlichkeit gepriesen. Er wurde geliebt und verehrt, und so war es denn natürlich, daß die Thagastenser, bei der hohen Meinung, welche sie von ihm hegten, häufig für ihre Angelegenheiten seinen Rath und Beistand in Anspruch nahmen, es wenig berücksichtigend, daß er mit weltlichen Sachen sich

nicht zu befassen wünschte (1). Er fand daher auch in Thagaste nicht so ganz, als er es gehofft hatte, die äußere Ungestörtheit zur Entfaltung der innerlichsten Triebkraft seines Geistes, da er zu gutmüthig war, um denen, die sich an ihn wandten, sich zu entziehen; aber dennoch freilich, wenn er sein jetziges Leben mit seinen früheren Sorgen und belastenden Arbeiten verglich, konnte es ihm als ein stilles und friedliches und für seine höheren Bestrebungen gewinnbringendes erscheinen. Viele Stunden blieben ihm doch zur einsamen Beschäftigung mit dem Worte Gottes (2), oder zur Ausarbeitung von Schriften, in welchen er die Ergebnisse seiner Forschungen, seines Nachdenkens niederlegte; viele Stunden auch konnte er abmüßigen, in denen er sich über bedeutungsvolle Fragen mit seinen Freunden unterredete, auf ihre Fragen antwortete und sich mit ihnen gemeinschaftlich zu fördern suchte. Manches damals von ihm gesprochene Wort wurde von den Freunden aufgezeichnet und aufbewahrt, und die zerstreuten Blätter, die er späterhin sammeln ließ, verstatten uns noch jetzt einen willkommenen Blick in sein damaliges Leben (3).

Jene Unterredungen und die Fragen, auf welche sich die Unterredungen bezogen, gehörten theils zum Gebiet philosophischer Forschung, theils betrafen sie die Lehren der Offenbarung und Stellen der heiligen Schrift nebst kirchlichen Zuständen und Einrichtungen. Oefter geschah es, daß sich die Freunde zur Anschauung des in sich seienden göttlichen Wesens zu erheben suchten, und der Weg, auf welchem Augustinus auch sonst oft diese Anschauung erstrebte, nämlich vermittelst der Betrachtung des wandelbaren Guten in der menschlichen Seele, war auch jetzt der Weg, auf welchem der Blick zu dem Urguten, dem Ursein emporstieg. Auf die Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit richtete sich die

(1) Epist. 5 (Nebridii).
(2) Possidius, c. 3: in lege Domini meditans die ac nocte.
(3) De diversis quaestionibus octoginta tribus (Opp. tom. VI.)

Untersuchung; der Begriff der Ewigkeit im Verhältniß zum Begriff der Unsterblichkeit ward erwogen; auf dem unbedingt geistigen Wesen Gottes beruhte die Entwickelung, daß Alles in Gott bestehe, Gott aber weder im Raum noch der Raum sei. Die Platonische Ideenlehre, so bedeutend für Augustin's geistige Entwickelung, kam auch zwischen ihm und seinen Freunden zur Sprache, und in einfach klarer Darstellung bezeichnete er ihnen die ewigen Urbilder alles Daseins in der göttlichen Vernunft. Auch die kirchliche Trinitätslehre bemühten sich die Freunde zu Thagaste zu begreifen und die dreifache Frage, welche bei allen Gegenständen in Betracht komme, nach dem Wesensursprunge, nach dem Wesensunterschiede und nach der Wesensübereinstimmung, oder auch die dreifache Frage, um welche sich jede Untersuchung bewege, nach dem Sein, dem Fürsichsein und dem Gutsein, schien zur Auffassung des Mysteriums dieser Lehre einen Anhalt darzubieten. Besonders auch das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater ward in mehreren Unterredungen besprochen, nämlich das ewige Gezeugtsein des Sohnes Gottes, sein Wesen als des Sohnes und seine Gleichwesenheit mit dem Vater. Ueber die Weltschöpfung wurden in jenen vertrauten Unterredungen Forschungen angestellt: welches der Grund der Weltschöpfung bei Gott sei? warum die Welt in solcher Mannichfaltigkeit des Lebens von Gott geschaffen sei? weshalb auch das körperliche Dasein auf Gottes Schöpfermacht zurückgeführt werden müsse?

Da sich Augustinus mit den Fragen, was die Sünde sei und welches ihr Ursprung sei, so viel beschäftigt hatte, ergiebt es sich von selbst, daß er auch in seinem Kreise zu Thagaste diese Fragen öfter erörterte. Es hingen diese Fragen genau mit den Untersuchungen zusammen, welche sich auf das Wesen der Seele bezogen. Wie sehr Augustinus sich schon früher diesen Untersuchungen hingab, ist bereits ausführlich dargestellt worden. Auch in Thagaste richtete er jetzt, vereint mit seinen Freunden, den Blick der Selbst-

beschauung in die Tiefen des Seelenlebens. Welches Ursprungs ist die Seele? ist sie ein sich selbst bewegendes Wesen? worin findet sie ihre Seligkeit? was bedeutet das Bild Gottes, zu welchem der Mensch geschaffen ist? was ist zu sagen von der Erkenntniß und dem Erkennbaren? in wie fern kann die leibliche Ernährung mit der Ernährung der Seele verglichen werden? welche Eintheilung kann hinsichtlich der Dinge gemacht werden, die geglaubt werden müssen? auf welche Weise lassen sich die Tugenden und andrerseits die Sünden eintheilen? — Diese Fragen bezeichnen den Umfang der auf das Leben der Seele sich beziehenden Untersuchungen, welche von den Freunden zu Thagaste angestellt wurden. Zu diesen Forderungen gehörten auch verschiedene Entwickelungen über die Liebe und über die Furcht in Beziehung auf den wahrhaften Lebensfrieden, wobei sich die Veranlassung darbot, von der Ausbildung und Befestigung der rechten Liebe, unter Bezugnahme auf die entgegenstehenden Versuchungen, psychologisch zu reden.

Ebenfalls den allumfassenden Wegen der göttlichen Vorsehung war die Betrachtung zugewandt. Daß nichts von der göttlichen Weltordnung ausgeschlossen sei, daß sogar das Böse den Absichten und der Verherrlichung Gottes dienen müsse, wurde in mehreren Unterredungen besprochen. Diese auf die göttliche Weltordnung sich erstreckende Betrachtung fand ihren Höhepunkt in Christo dem Welterlöser. Namentlich über die Menschwerdung und das Kreuz Christi wurde nachgedacht und wie sehr ins Einzelne eingehend hinsichtlich des Ersteren die Untersuchungen sein mochten, zeigt zum Beispiel die Frage: „warum ist der Sohn Gottes im Menschen und der heilige Geist in der Taube offenbart worden?" Der Gedanke des Ausspruches: „als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn ins Fleisch", ward sorgfältig erörtert; die Reihenfolge der verschiedenen Zeitalter und die bis auf die Sendung Christi allmälig fortschreitende Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses der Welterlösung

ward in frommer Forschung erwogen; mit Vorliebe verweilte Augustinus bei der Anschauung, daß die Altersstufen des menschlichen Lebens im Einzelnen und die Entwickelungsstufen des menschlichen Geschlechts im Ganzen auf bedeutsame Weise mit einander zu vergleichen seien. Ebenso entschieden nun, als diese Untersuchungen auf der innigsten Überzeugung von der allumfassenden Macht der göttlichen Vorsehung ruhten, wurde die fatalistische Auffassung der Astrologie zurückgewiesen. Von Augustin's Streben, überall in der irdischen Welt die Zeugnisse der göttlichen Offenbarung aufzufinden, sind auch die Gespräche in Thagaste ein Denkmal. So sprach er einmal darüber, in wie fern in den Werken der künstlerischen Hand sich die göttliche Offenbarung kund gebe. Und so wie die Freunde zu Thagaste der Offenbarung Gottes in dem irdischen Leben nachforschten, richteten sie auch ihren ahnenden Blick auf die Offenbarung des jenseitigen Lebens. „Werden wir", fragten sie, „nach der Auferstehung und der Verwandlung des Leibes, welche den Heiligen verheißen ist, unsre Gedanken sehen können?" Aber freilich nur von ahnenden Anschauungen konnten solche Fragen beleuchtet werden. Darum waren sie dann auch wieder bei ihren Forschungen eingedenk, daß es darauf ankomme, den Standpunkt, welchen der Mensch in dem irdischen Leben einnehme, recht zu erkennen; und welche Lehre konnten sie in dieser Hinsicht ernstlicher sich vorhalten, als die Lehre, daß nur von einem reinen Herzen Gott geschaut werde?

Die bis jetzt bezeichneten Untersuchungen wurden zum Theil auf Stellen der heiligen Schrift zurückgeführt. Doch wurden auch oft, mehr oder weniger ausführlich, Stellen der heiligen Schrift ausgelegt. Diese Auslegungen nebst den Bemerkungen über kirchliche Zustände mögen vielleicht größerntheils einer etwas späteren Zeit angehören. Denn auch noch als Presbyter setzte Augustinus solche Unterredungen fort.

Unter denen, welche mit ihm lebten und mit ihm immer

mehr von den geistigen Gütern sich anzueignen suchten, fehlte doch gerade der Vertraute seines Herzens, der einst am sehnsuchtsvollsten mit ihm die Weisheit gesucht hatte. Auch Nebridius war nach Afrika zurückgekehrt und lebte, jetzt ebenfalls im Glauben der katholischen Kirche, auf seinem Landgute bei Carthago [1]. In fleckenloser Reinheit entfaltete sich der christliche Wandel aus diesem milden, von der Liebe zur Wahrheit tiefbewegten Gemüth, und mußte auch wohl für Andere Frucht schaffen. Die Angehörigen des Nebridius, — seine Mutter, sein Bruder Victor, — wurden durch ihn für das Christenthum gewonnen. Aber schon zehrte Siechthum an der physischen Kraft dieses zarten und edeln Lebens. Die Stätte der Vollendung ward ihm früh bereitet. Seine hinschwindenden körperlichen Kräfte schwächten nicht sein Verlangen nach Erkenntniß; nur war es ihm schmerzlich, daß er jetzt, von der Welt zurückgezogen, doch nicht das gemeinsame Leben verwirklichen könne, dessen besänftigendes Bild Augustinus in den Stürmen seiner früheren Jahre wohl oft sich und seinem Freunde vorgehalten hatte. Sogar einen Vorwurf konnte Nebridius nicht unterdrücken, daß Augustinus nicht mehr, wie vormals, den Wunsch habe, sein Leben mit ihm zu theilen; sonst würde er ja seiner Einladung folgen, Thagaste verlassen und zu ihm auf sein Landgut kommen; er würde dort größere Ruhe von außen finden, als Thagaste gewährte, wo er von seinen Mitbürgern häufig um Rath gefragt ward und den Angelegenheiten derselben einen Theil seiner Zeit widmen mußte. Liebreich schonend antwortete Augustinus auf den Vorwurf seines leidenden Freundes. Auch sein herzlichster Wunsch war es, nicht von seinem Nebridius getrennt zu sein. Aber sollte er Jene verlassen, die in Thagaste unter seiner Leitung ihr Leben zu vervollkommnen suchten und seiner Leitung bedurften, wäh-

[1] Confess. lib. IX, c. 3 und die Briefe zwischen Augustinus und Nebridius.

rend Nebridius sich selbst zu leiten fähig war, um immer mehr der Gemeinschaft mit dem höchsten Lehrer gewürdigt zu werden? Sollte er sich auf's Ungewisse einem Aufenthalte entreißen, der seinem Vorhaben doch auch wieder förderlich war? Er fühlte, daß der ruhige Fortgang seiner innern Entwickelung noch sehr von äußern Eindrücken abhängig sei. Könnte nicht vielleicht Nebridius nach Thagaste kommen? Es würde sich die Reise wohl ohne Nachtheil für seine wankende Gesundheit einrichten lassen. Wenn aber der Wunsch des Wiedersehens nicht zu erreichen war, nun so blieb ja den beiden Freunden die geistige Stätte, wo sie einer den andern wiederfinden, sich in einer innigern als durch den Ort bedingten Gemeinschaft wiederfinden konnten. „Wende dich hin zu deinem Geiste," ruft Augustinus seinem Freunde zu, „und erhebe ihn zu Gott, so sehr du kannst; dann hast du gewiß auch mich, nicht durch körperliche Bilder, die wir jetzt bei unsrer Erinnerung gebrauchen müssen, sondern durch die Betrachtung, durch welche wir erkennen, daß wir nicht an einem Orte zugleich sind." Wie hätte Nebridius nach solchen Erwiederungen nicht jeden Vorwurf entfernen sollen? Er schrieb zurück: „laß uns nicht weiter daran denken, weil es ja gewiß ist, daß ich zu dir kommen würde, oder du zu mir kommen würdest, wenn wir es vermöchten." In Briefen [1] suchte er Ersatz, da es ihm mündlich nicht vergönnt war, seine Fragen und Gedanken dem Freunde mitzutheilen.

Bald war es eine Frage der Psychologie oder der Kosmologie, über welche er gern Aufschluß gehabt hätte, bald wünschte er eine Erklärung über den Einfluß der Geisterwelt auf den Menschen, oder die Ergründung eines Problems der Theologie. Welches Verhältniß besteht zwischen Phantasie und Gedächtniß? und welche Einwirkung äußern die Sinneneindrücke auf die Bilder der Phantasie? Warum besteht zwischen der Sonne und den Gestirnen ein ganz

---

[1] Epist. 5—14.

anderes Verhältniß, als zwischen demjenigen, was auf der Erde durch Gleichartigkeit verbunden ist? Auf welche Weise offenbaren die himmlischen Geister sich den menschlichen Seelen in Traumgesichten? Durch unmittelbar geistige Einwirkung, oder vermittelst einer Leiblichkeit, die denn auch eine unter der äußern Leiblichkeit verborgene innere Leiblichkeit der Seele voraussetzen würde? Kann überhaupt die Seele ohne das Organ einer Leiblichkeit bestehen? Warum hat aus der Trinität gerade der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen? „Enthält jene höchste Wahrheit und Weisheit und Form, durch welche Alles geschaffen ist, nur die Allgemeinheit der menschlichen Vernunft, oder auch die Vernunft jedes Einzelnen?“ Diese und andere Fragen legte Nebridius dem Augustinus vor, auf diese Fragen erwartete er verlangend die Antworten seines Freundes. „Deine Briefe,“ schrieb er, „will ich eben so bewahren als meine Augen; sie werden von Christus, von Plato, von Plotinus zu mir reden.“ Aber bald kam für ihn die Stunde, welche dem Glauben den Uebergang zu einer höhern Erkenntniß verheißt, als aus dem Spiegel eines dunkeln Wortes entnommen werden kann, und Augustinus empfing nun sein Bild in jenes Heiligthum der Erinnerung, in welchem sich das wehmüthige Gefühl irdischer Vergangenheit mit dem Vorgefühl der höheren Welt vereinigt. Wie oft Augustinus des früh verklärten Freundes gedacht hat, läßt sich aus dem schönen Nachruf der Confessionen schließen, mit welchem auch wir jetzt Abschied nehmen wollen von einem Leben, das, vor der Welt verborgen, aber vor Gott offenbar, seinen Reichthum entfaltete, und, von der Welt vergessen, in Gott behalten ist. „Er lebt jetzt“, sagt Augustinus, „in Abraham's Schooß. Was es auch ist, das durch jenen Schooß bezeichnet wird, dort lebt mein Nebridius, mein süßer Freund, von Dir aber, o Herr, aus einem Freigelassenen zum Sohne eingesetzt. Dort lebt er; denn welcher andere Ort wäre bestimmt für solche Seele? Dort lebt er, worüber er mich

Vieles fragte, einen armen, unkundigen Menschen. Er neigt jetzt nicht mehr sein Ohr an meinen Mund, sondern den Mund seines Geistes an Deine Quelle, und trinkt nach seinem Durste Weisheit, so viel er vermag, ohne Aufhören selig. Doch glaube ich nicht, daß er so sehr davon trunken werde, um meiner zu vergessen, da auch Du, o Herr, welchen er trinkt, meiner gedenkst." (1)

In jenes Heiligthum der Erinnerung mußte Augustinus jetzt noch ein Bild eines früh Hinscheidenden aufnehmen, dessen Anblick im Leben viel Schmerz und Freude in ihm geweckt hatte, Schmerz über eigene Schuld, Freude über Gottes Erbarmungen. Auch Adeodat starb bald nach der Rückkehr nach Afrika (2). Mit liebevoller Sorgfalt hatte Augustinus über ihm gewacht und mit väterlicher Freude wahrgenommen, wie herrliche Geistesanlagen in dem zum Jünglinge heranwachsenden Knaben sich entwickelten. Adeodat's geistige Fähigkeiten eilten seinem Alter weit vor-

---

(1) Conf. lib. IX. c. 3.

(2) Die Benediktiner scheinen anzunehmen, daß Adeodat schon in Rom gestorben sei. Hiermit hängt dann die Annahme zusammen, daß jenes Gespräch, dessen Inhalt in dem Buche de magistro niedergelegt ist, ebenfalls schon in Rom gehalten wurde. Daß dieses geschah, scheint sich freilich auf den ersten Anblick aus Confess. lib. IX. c. 6 zu ergeben. Adeodatus war ungefähr 15 Jahre alt, als er getauft wurde, und als er 16 Jahre alt war, hatte Augustinus mit ihm jene Unterredung, welche in dem Buche de magistro niedergeschrieben ist. Aber bei näherer Erwägung hindern doch die angeführten Zeitbestimmungen durchaus nicht die Annahme, daß jene Unterredung erst in Thagaste stattgefunden habe. Im Jahre 387 ward Augustinus zugleich mit seinem Sohne getauft, und im Herbste des Jahres 388 kehrte er unsrer Ansicht zufolge nach Thagaste heim. Es ist also die Annahme unbedenklich, daß Adeodatus etwa erst im Herbste des Jahres 389 das sechszehnte Lebensjahr überschritten hatte. Augustinus sagt in seinen Retractationen, daß er sein Buch de magistro in Afrika verfaßt habe; nun ist es aber nicht wahrscheinlich, daß zwischen dem Gespräche und der Niederschreibung desselben ein so bedeutender Zeitraum lag. Außerdem spricht das dreizehnte Capitel des Buches dafür, daß die Unterredung unter punischen Umgebungen gehalten ward.

aus (1). Es vereinigte sich bei ihm ein ungewöhnliches Gedächtniß, eine schnelle Auffassungsgabe, ein scharfer Verstand und eine große dialektische Beweglichkeit, worin er seinem Vater ähnlich war, mit dem Tiefblick eines frommen Gemüths, das nicht durch solche Verirrungen und Leidenschaften, als Augustinus zu beseufzen hatte, getrübt ward. Durch Unterweisung in der klassischen Literatur wurde er wissenschaftlich herangebildet; aber während Augustinus wohl erkannte, von wie hoher Bedeutung die klassischen Schriftsteller seien, war es ihm die heiligste Angelegenheit, daß sein Sohn aus der heiligen Schrift des alten und neuen Testaments mit frommem Ernst und hingebungsvoller Liebe schöpfe (2). Besonders auch strebte er dahin, daß Adeodatus bei der Mannichfaltigkeit des Lernens und der geistigen Uebungen des Zusammenhanges, in welchem alles Lernen und Nachdenken sich mit den höchsten geistigen Anschauungen befinde, sich bewußt sein möge, und gewiß nicht selten, wenn in stillen vertrauten Stunden sein Sohn neben ihm saß oder an seiner Seite ging, mochte er Veranlassung nehmen, von solchen Untersuchungen, welche zunächst nur eine Verstandesübung zu bezwecken schienen, Adeodat's Blick zu der göttlichen Weisheit emporzulenken.

So geschah es eines Tages. „Was wollen wir eigentlich," fragte Augustinus, „wenn wir sprechen?" „So viel mir jetzt beifällt," war Adeodat's Antwort, „wollen wir entweder lehren oder lernen." „Daß wir," entgegnete Augustinus, „durch unser Sprechen lehren wollen, ist klar; aber wie denn lernen?" Nach einer kurzen Erörterung erklärte Adeodatus sich damit einverstanden, daß durch das Sprechen entweder ein Lehren oder ein Erinnern bezweckt werde. „Also," fragte Augustinus weiter, „sind die Worte Zeichen?"

(1) Die folgende Charakteristik Adeodat's beruht auf Confess. XI. c. 6, auf dem Buche de magistro und auf Augustin's Schriften aus seinem Aufenthalte zu Cassiciacum.

(2) De magistro c. 1.

Adeodat bejahte es. Das Gespräch wandte sich nun auf die verschiedenen Bezeichnungsarten. Drei Arten der Bezeichnung wurden unterschieden: die Bezeichnung von Zeichen durch Zeichen, die Bezeichnung von Dingen durch Zeichen, und die Bezeichnung von Dingen durch eben die Dinge selbst, wie wenn Jemand auf die Frage: was ist Gehen? sich von seinem Platze erheben und die Frage durch Ausübung des Gehens beantworten würde. Zunächst auf die erste Art der Bezeichnung lenkte Augustinus die Untersuchung. Es wurde bemerkt, daß Zeichen entweder durch Zeichen derselben Art oder durch Zeichen anderer Art bezeichnet werden könnten, und daß die letztere Art der Bezeichnung in dem Verhältniß des geschriebenen Wortes zum gesprochenen Worte, oder dem Worte im eigentlichen Sinne, wahrzunehmen sei. Hierauf wurden die einzelnen zwischen den Worten obwaltenden Bezeichnungsverhältnisse in Erwägung gezogen, zuvörderst das Verhältniß, daß gewisse Worte mit der Bezeichnung, womit sie andere Worte bezeichnen, ebenfalls sich selbst bezeichnen, und das entgegengesetzte Verhältniß. In diesem Zusammenhange entstand die Frage nach den Zeichen, welche sich gegenseitig bezeichnen, und es ergab sich die Wahrnehmung, daß diese Zeichen stets auch solche Wortzeichen seien, welche mit derselben Bezeichnung, womit sie andere Worte bezeichnen, ebenfalls sich selbst bezeichnen, daß aber die Gegenseitigkeit entweder ungleich, oder gleich weit reichend, oder endlich völlig übereinstimmend sei.

Durch mancherlei dialektische Wendungen waren die bisherigen Ergebnisse gewonnen worden. Oefter mußte, was anfänglich verneint wurde, alsbald wieder bejaht werden; Berichtigungen oder nähere Bestimmungen wurden erforderlich. Aber wohin zielte die ganze Untersuchung? Bezweckte sie nichts weiter als eine Verstandesübung, ohne höhere Belehrung mittheilen zu wollen? Augustinus wirft diese Frage auf und versichert, daß er auf ein großes Ziel hinblicke, zu dessen Erreichung die angestellte dialektische Uebung allerdings

von bedeutendem Werthe sei. „Fahre nur fort," antwortete der eben so anhängliche als lernbegierige Jüngling; „denn niemals werde ich das für gering achten, wovon du hältst, daß es gesprochen oder gethan werden müsse."

Die Untersuchung wurde also fortgesetzt, und begann jetzt mit der zweiten Bezeichnungsart, wenn Dinge durch Zeichen bezeichnet werden, sich zu beschäftigen. Sie führte zu dem Ergebniß, daß wenn auch etwa nicht durchweg die Dinge den Zeichen überzuordnen seien, doch gewiß die Erkenntniß der Dinge den Zeichen vorgezogen werden müsse. Augustinus kam dann endlich noch auf die dritte Bezeichnungsart der Dinge durch die Dinge selbst. Aber Adeodat war inzwischen zweifelhaft darüber geworden, ob eine solche zeichenlose Bezeichnung überhaupt stattfinden könne, es müßte sich denn darum handeln, was Sprechen oder was Lehren sei. Wenn nun aber die Richtigkeit dieses Zweifels vorausgesetzt wurde, mußte dann nicht behauptet werden, daß nichts ohne Zeichen dargethan werden könne, da doch erstens wohl gesagt werden durfte, daß zum Zweck des Lehrens bezeichnet werde, und zweitens doch wohl schon das Sprechen an und für sich als eine Bezeichnung anzusehen war? Adeodatus wußte hiergegen keine Einwendung zu machen. Doch sogleich ward ihm gezeigt, daß Künste und Gewerbe durch beispielsweise Ausübung, aus welcher das Wesen jener Künste und Gewerbe von der denkenden Vernunft begriffen werde, sich darstellen lassen, und jetzt leuchtete die Anschauung auf, daß in unzähligen Fällen die Dinge durch sich selbst bezeichnet und dem auffassenden und nachdenkenden Geiste eingeprägt würden. Wenn es zuvor geschienen hatte, daß nichts ohne Zeichen gelehrt werden könne, also die belehrende Macht in den Zeichen liege, so erhellte jetzt im Gegentheil, daß die eigentlich belehrende Macht stets in den Dingen selbst liege.

Hiermit war Augustinus bei der großen Wahrheit angelangt, zu welcher er auf dialektischem Wege seinen Sohn leiten wollte. Nicht das Zeichen einer Sache, sondern die

Sache selbst lehrt. Die Zeichen der Dinge sind unverständlich, so lange die Dinge, welche durch die Zeichen bezeichnet werden, nicht der geistigen Anschauung offenbar geworden sind. Erst durch die Anschauung der Dinge empfangen die Zeichen ihre Deutung, sind daher nur anregend und hinweisend, oder auch erinnernd, niemals aber die eigentlichen Träger der Lehre. Alles Wissen besteht in dem geistigen Innewerden der Dinge, und so fern ein solches Innewerden nicht stattfindet, hat wohl der Glaube, nicht aber das Wissen eine Stätte. „Was ich erkenne, das glaube ich auch, aber nicht Alles, was ich glaube, erkenne ich. Alles, was ich erkenne, weiß ich, aber nicht Alles, was ich glaube, weiß ich. Und doch weiß ich, wie nützlich es sei, Vieles zu glauben, was ich nicht weiß.“ Das Wissen erstreckt sich sowohl auf die sinnlichen Gegenstände, wenn diese vermittelst der Sinnenthätigkeit vom Geiste begriffen werden, als auch besonders auf die rein geistigen Dinge, welche durch die innere Gegenwart der in den Menschengeist hineinleuchtenden, göttlichen Wahrheit dem geistigen Verständniß dargeboten werden. Bei Allem, was wir erkennen, befragen wir nicht den, der äußerlich zu uns redet, sondern die innerlich unserm Geiste übergeordnete Wahrheit, vielleicht durch die Worte daran erinnert, daß wir sie befragen sollen. Er aber, welcher befragt wird, ist der Lehrer, nämlich Christus, von welchem gesagt ist, daß er in dem inwendigen Menschen wohne, Gottes unwandelbare Kraft und ewige Weisheit. Zu ihr wendet sich jede vernünftige Seele hin, aber nur so viel wird Jedem offenbart, als er vermöge seines eigenen — schlechten oder guten — Willens auffassen kann, und so oft er etwa getäuscht wird, liegt es nicht an einem Fehler der um Rath gefragten Wahrheit, gleichwie es auch nicht ein Fehler des äußerlichen Lichtes ist, daß die leiblichen Augen oft getäuscht werden, des äußerlichen Lichtes, welches wir über die sichtbaren Dinge befragen, damit es uns, so weit wir zu sehen vermögen, dieselben zeige. „Wie wahr ist also

nicht der Ausspruch der heiligen Schrift, daß wir Niemanden auf Erden unsern Meister nennen sollen, weil der eine Meister unser aller im Himmel ist!" „Wenn er," antwortete Adeodatus, „es mir gnädig verleiht, so werde ich ihn, je weiter ich im Lernen fortschreite, auch desto inbrünstiger lieben."

Diese Worte waren die Vorbedeutung einer baldigen höheren Erfüllung, als auf Erden erreicht werden kann. Denn bald darauf ward Adeodat aus dem irdischen Leben zu der Stätte eines höheren Erkennens, Schauens und Liebens abgerufen, und als Augustinus kurze Zeit nach dem erwähnten Gespräche dasselbe in seinem Buche „vom Lehrer" (1) niederschrieb, begleitete ihn vielleicht schon das durch den Tod verklärte Bild seines Sohnes, indem er an dessen Gedanken und Worte sich zurückerinnerte. Vielleicht haben wir das Buch vom Lehrer als ein Denkmal zu betrachten, das einer theuren, früh verwelkten Blüthe von väterlicher Wehmuth und Liebe errichtet wurde. Wohl oft rief sich Augustinus die Erinnerung an seinen Sohn zurück, verweilte bei den Blättern, welche aus der letzten Lebenszeit Adeodat's das Zeugniß der seltenen Geistesgaben desselben aufbewahrten, der dialektischen Beweglichkeit, des Tiefblicks, des ungewöhnlichen Gedächtnisses und schnellordnenden Scharfsinns, und wenn er dann dem früh der Sichtbarkeit Entnommenen in die unsichtbare Welt nachblickte, so erhob ihn in seiner Wehmuth der Gedanke, daß Adeodat's ewiges Heil von keiner Gefahr mehr bedroht sei. Schwerer hätte diese Sorge auf ihm gelastet, weil das Dasein seines Sohnes ihn an die Verirrung seiner Jugend mahnte. Jetzt war seine Liebe zu Adeodat frei von aller Unruhe, denn er konnte nicht zweifeln, daß die ewige Liebe, die selbst durch sein Vergehen ihre Gaben mitgetheilt hatte, das Kind seiner Sünde, in welchem sich die Keime des Guten hoffnungsreich entfalteten, in ihre vollkommene Gemeinschaft aufgenommen habe (2).

---

(1) De magistro. Opp. tom. I. (2) Confess. lib. IX., c. 6.

Augustinus benutzte zum Theil die Stunden stillen Nachdenkens, welche ihm in seiner Zurückgezogenheit zu Thagaste gegönnt waren, zur Ausarbeitung mehrerer Schriften, von welchen der Inhalt der einen durch das eben erwähnte Gespräch bezeichnet worden ist. Außerdem nahm er die Ausarbeitung einer schon vor längerer Zeit begonnenen, nachher aber bei Seite gelegten wissenschaftlichen Abhandlung wieder auf und führte sie zu einem gewissen Abschluß. Für die Harmonie der Töne, überhaupt für die harmonischen Zahlenverhältnisse, die nicht allein in den Tonwellen der Melodieen, sondern in Allem, wodurch rhythmisch und metrisch das Ohr bewegt wird, gleichsam verkörpert sind, war Augustinus stets sehr empfänglich gewesen. Als er dann in seiner geistigen Entwickelung dahin gelangt war, daß er von den sinnlichen Eindrücken der Ordnungsmäßigkeit und Schönheit gern zu dem geistigen Quell, aus welchem sie entsprungen waren, sich zu erheben strebte, mußte es für ihn vorzüglich anziehend sein, auch in Hinsicht der Musik die äußeren Harmonieen bis in das innerste Gebiet des Seelenlebens hinein zu verfolgen. In der ländlichen Stille Cassiciacums und nachher in Mailand in der nächsten Zeit vor seiner Taufe überließ er sich solchen Forschungen, und suchte die dort bei ihm Versammelten, besonders die Jünglinge Licentius und Trygetius nebst Adeodat, stufenweise von den sich äußerlich kundgebenden Gesetzen der Musik zu den der Seele innewohnenden Harmonieen zu erheben. Schon in Mailand hatte er damals den Plan eines umfassenden Werkes über die Musik entworfen und mit der Ausarbeitung angefangen (¹); aber theils durch die demnächst eintretenden Begebenheiten seines Lebens, theils durch andere Aufgaben, welchen er seine Forschungen widmete, wurde es veranlaßt, daß er erst, als er in seiner klösterlichen Zurückgezogenheit zu Thagaste die ersehnte Lebensruhe gefunden hatte, seine Untersuchungen über die

(¹) Retractt. lib. I., c. 6. Zu vergl. Bd. I. S. 344.

Musik wieder aufnahm und in gewisser Hinsicht vollendete. Er entwickelte und vollendete dieselben nämlich in sechs Büchern in Beziehung auf den Rhythmus. Ueber den Gesang oder die Melodie beabsichtigte er noch sechs andere Bücher zu schreiben, aber diese Absicht blieb unausgeführt, da nicht lange nachher die vielen Anforderungen und Sorgen des geistlichen Amtes seinen Gedanken eine ganz andere Richtung gaben (1). Von den sechs Büchern, die er in dialogischer Form vollendete, beschäftigen sich die fünf ersten mit der Begriffsbestimmung der Musik als Wissenschaft, mit den Silben und deren Zahlenverhältnissen, und mit den Lehren vom Rhythmus, vom Metrum und vom Verse. In dem sechsten Buche lenkte er die Untersuchung auf die innere Rhythmik des Seelenlebens, das Ziel, zu welchem er durch die vorhergehenden Bücher den Weg angebahnt hatte.

Er unterschied die Tonharmonieen, deren Erzeugung in der irdischen Welt unabhängig von der menschlichen Seelenthätigkeit — denn um diese handelte es sich — stattfindet, und die Tonharmonieen, welche entweder vermittelst der Seele zu Stande kommen, oder in der Seele vorhanden sind. Diese mit der Seele zusammenhängenden und der Seele innewohnenden Harmonieen theilt er zunächst in vier Klassen: in Harmonieen des Gehörs, in Harmonieen des Aussprechens, in Harmonieen des Gedächtnisses und in Harmonieen des Urtheils (2). Er sucht dann die zwischen diesen Harmonieen obwaltenden Verhältnisse zu erforschen, und gelangt zu folgenden Ergebnissen: zwar die Harmonieen der äußeren Töne, welche das Ohr aufzufassen fähig ist, können ohne einen Zusammenhang mit dem Gehör vorhanden sein, nicht aber die im Gehör geweckten Harmonieen ohne Zusammenhang mit den äußeren Tönen. Hinsichtlich der Harmonieen des

(1) De musica libri VI. (Opp. tom. I.) Epist. 101.

(2) Augustinus gebraucht die Benennung numeri; wir haben in unserer Darstellung die Benennung Harmonieen gebraucht, um das zu Bezeichnende deutlicher zu machen.

Aussprechens erhellt es zunächst, daß sie ohne Zusammenhang mit den Harmonieen des äußern Tons und des Gehörs erzeugt werden können. Denn nicht das Aussprechen mit der Stimme, sondern die Seelenthätigkeit, wodurch auch das Aussprechen bewirkt wird, ist bei diesen Harmonieen das Wesentliche, so daß sie also bei dem innern Sprechen eben sowohl als bei dem äußeren Sprechen eintreten. Ebenfalls von den Harmonieen des Gedächtnisses können sie unabhängig sein, denn die in ihnen wirksame Seelenthätigkeit äußert sich zum Beispiel auch in dem Pulsschlage und dem Athemzuge, und hierbei kommt es doch auf das Gedächtniß nicht an. In ähnlicher Unabhängigkeit erscheinen die Harmonieen des Gedächtnisses. Wenngleich diese nämlich einerseits auf den ins Gedächtniß aufgenommenen Harmonieen des äußern Tons, des Gehörs und des Aussprechens beruhen, oder an dieselben sich anschließen, sind sie doch in ihrer Wiedererzeugung unabhängig, und sie dauern fort, während jene von ihnen aufgenommenen Harmonieen vorübergegangen sind.

Mit der Frage nach dem zwischen den erwähnten Harmonieen obwaltenden Verhältnisse war auch die Frage nach dem zwischen ihnen bestehenden Rangverhältnisse aufgeworfen. Ohne Zweifel gebührte den urtheilenden Harmonieen die erste Stelle, denn gewiß war das Urtheilende vorzüglicher als das, worüber geurtheilt ward. Unter den übrigen Harmonieen mochte den Harmonieen des Gedächtnisses deshalb die erste Stelle zu gebühren scheinen, weil sie die am längsten fortdauernden waren. Indessen, wenn auch das Ewige unbedingt vor dem Zeitlichen den Vorzug hatte, so durfte doch, wenn Zeitliches mit Zeitlichem verglichen wurde, das länger Fortdauernde dem minder Fortdauernden nicht ohne weiteres übergeordnet werden. Vielmehr mußte von den Harmonieen des Gedächtnisses geurtheilt werden, daß sie in Beziehung zu den Harmonieen des Gehörs und des Aussprechens, als das Gewirkte in Beziehung zu dem Wirkenden, die am meisten untergeordnete Stelle einnähmen.

Wenn nun aber, bei Festhaltung dieses Grundsatzes von der Ueberordnung des Wirkenden über dem Gewirkten, das Verhältniß zwischen den Harmonieen des äußern Tons, des Gehörs und des Aussprechens erwogen ward, so schien, da die ersten zu den zweiten sich in dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung befanden, sich die bedenkliche Folgerung zu ergeben, daß ein Vorzug des Körpers vor der Seele eingeräumt werden müsse. Augustinus wurde hierdurch veranlaßt, den Beziehungen des Seelenlebens zu den Sinneneindrücken und den sinnlichen Gefühlen nachzuforschen, um das über dem Körper erhabene Wesen der Seele gegen einen scheinbaren Einwurf zu vertheidigen. Die Seele, sagt er, ist die Herrscherin des Körpers, die belebende und bewegende Kraft für den Körper. So wie der Körper ihr unterworfen ist, sind insonders die Sinnenorgane die Werkzeuge, wodurch sie den Körper lenkt. Sobald nun auf ein Sinnenorgan von Außen her ein Eindruck gemacht wird, horcht die Seele gleichsam auf und eilt hinzu, um den Eindruck in ihre beherrschende Thätigkeit aufzunehmen. Indem diese Selbstbewegung ihr nicht verborgen bleibt, fühlt sie, und das Gefühl ist angenehm, wenn der Eindruck mit der lenkenden Einwirkung der Seele übereinstimmt, schmerzhaft dagegen, wenn er dieser Einwirkung widerstrebt. Daß aber die Sinneneindrücke so oft der Seele widerstreben und daß überhaupt die Seele, während sie den Körper zu leiten sucht, so oft Mühe und Schmerz empfindet, ist durch den gegenwärtigen gesunkenen Zustand der Seele verursacht worden, weil sie nämlich von dem, welchem sie allein unterworfen sein soll, sich abgewandt und an den, über welchen sie herrschen soll, an den Körper sich hingegeben hat. Dadurch ist sowohl ihr eigener Werth, als auch der Werth des Körpers, der von ihr abhängt, verringert worden. Genug auch bei den durch die Sinneneindrücke hervorgerufenen Gefühlen verhält sich die Seele wesentlich thätig und weist darauf hin, daß ihr die Obmacht über den Körper gegeben sei.

Nach diesen Bemerkungen konnte gesagt werden, daß sich in den Harmonieen des Gehörs die Seelenthätigkeit in Beziehung auf die Eindrücke, welche der Körper erlitten habe, in den Harmonieen des Aussprechens die Seelenthätigkeit in Beziehung auf den Körper darstelle, und wenn jetzt die Frage nach dem Rangverhältniß wiederholt ward, so schien es, daß den Harmonieen des äußern, von dem Seelenleben getrennten Tons die letzte Stelle beigemessen, und für die übrigen Harmonieen folgende aufsteigende Reihenfolge angenommen werden müsse: Harmonieen des Gedächtnisses, Harmonieen des Gehörs, Harmonieen des Aussprechens, Harmonieen des Urtheils (1). Daß nämlich den Harmonieen des Urtheils die erste Stelle gebühre, war schon vorher festgesetzt; die Harmonieen des Gedächtnisses waren den bewirkenden Harmonieen des Gehörs und des Aussprechens unterzuordnen, und unter diesen beiden zuletzt genannten schienen die Harmonieen des Aussprechens, als die freieren Seelenharmonieen, den Vorzug zu verdienen. Augustinus verbreitet sich jetzt ausführlicher über den Vorzug der Harmonieen des Urtheils. Er weist nach, daß die Harmonieen des Aussprechens von den Harmonieen des Urtheils bestimmt werden, und die Harmonieen des Gehörs und Gedächtnisses gleichsam als Dienerinnen sich darstellen, welche das von ihnen Vernommene dem Urtheilsvermögen der Seele entweder zur Billigung oder zur Mißbilligung zuführen. Namentlich das Gedächtniß, „das Licht der Zeiträume“, wird als Dienerin der Urtheilskraft bezeichnet, und es wird dabei erörtert, in wie fern die Harmonieen des Gehörs, oder des Aussprechens, oder beide zusammen zur Auffrischung der Erinnerungen gereichen.

Aber nun drängte sich der Gedanke auf, daß hinsichtlich des Urtheilsvermögens ein Unterschied wohl zu beachten sei,

(1) Die lateinischen Ausdrücke: sonantes, recordabiles, occursores, progressores, judiciales.

nämlich der Unterschied zwischen dem sinnlich-unmittelbaren Wohlgefallen oder Mißfallen, und dem Urtheil aus Vernunftgründen. Dieses letztere Urtheil war das höchste, das eigentlichste, und hatte über die sinnlichen Empfindungen zu entscheiden, weshalb Augustinus von jetzt an die urtheilenden Harmonieen auf die Vernunft überträgt und die Zeugnisse jenes unmittelbaren Wohlgefallens oder Mißfallens sinnliche [1] Harmonieen nennt. Er stellt dann das Urtheil der Vernunft in Beziehung auf die ihr untergeordneten Harmonieen dar. Die Vernunft sucht über das, was in diesen das Anziehende sei, sich Rechenschaft zu geben. Sie sieht ein, daß in der Gleichmäßigkeit und Ordnung das Anziehende beruht, und erblickt diese wesentliche Bedingung der Anmuth und Schönheit in den mannigfaltigen metrischen Vereinigungen. Aber zugleich erkennt sie in den ihr untergeordneten Harmonieen nur ein anstrebendes, auf die unwandelbare Gleichmäßigkeit und Uebereinstimmung hinweisendes Abbild; muß sie doch anerkennen, daß bei dem sinnlich-unmittelbaren Wohlgefallen eine Täuschung stattfinden und Ungleichmäßiges als Gleichmäßiges empfunden werden kann! Weder in den ihr untergeordneten Harmonieen noch in sich selbst, sondern über sich erblickt die menschliche Vernunft die wahrhaft unwandelbare Gleichmäßigkeit und Schönheit. Denn die Vernunft muß über ihr eigenes Wesen sagen, daß es zeitlich wandelbar sei, weil sie, in einem Augenblick von dem unwandelbaren Wesen oder von Gott abgewandt und in einem anderen Augenblicke vermittelst der Gedächtnißeindrücke, in welchen sowohl die niederern als auch die höchsten Bewegungen der Seele sich abprägen, demselben wieder zugewandt, sich des Eingeständnisses, daß sie in der Zeit wandelbar sei, nicht weigern darf. In dieser Wandelbarkeit ist sie von Gott zurückgewichen, aber doch hat sie in ihrem gesunkenen Zustande ihre höhere Natur nicht ganz eingebüßt; sonst könnte sie

[1] Sensuales.

nicht mehr, wie sie es thut, durch die sinnlichen Harmonieen die aussprechenden Harmonieen bestimmen, von welchen wieder das körperlich Schöne bewirkt, und durch dasselbe den Harmonieen des Gehörs oder in allgemeiner Beziehung den herbeieilenden Harmonieen (¹) die Veranlassung, sich zu bilden, dargeboten wird, während das Gedächtniß alle Bewegungen des Seelenlebens in sich aufnimmt und aufbewahrt.

In diesem Zusammenhange abermals auf die Thätigkeit des Gedächtnisses näher eingehend, nennt Augustinus die Gedächtnißeindrücke, die aus den Eindrücken, welchen der Körper erlitten hat, vermittelst der herzueilenden Seelenthätigkeit auf das Gedächtniß übertragen werden, Phantasieen, und die mit den Phantasieen verwandten Gebilde, welche durch Anlaß der Phantasieen aus der schöpferisch gestaltenden Kraft des Gedächtnisses hervorquellen, nennt er Phantasmen, wobei er, auf die Irrthümer des Manichäismus zurückblickend, davor warnt, daß nicht die Vernunft sich den Phantasieen und Phantasmen unterordnen und aus denselben, als wären sie sichere Quellen der Erkenntniß, schöpfen möge. Zu Gott, der seine unwandelbare Herrlichkeit auf die Seele herabstrahlen läßt und es der Seele mit barmherziger Liebe möglich macht, sich wieder zu ihm zu erheben, soll die Seele sich hinwenden, die immer innigere Gemeinschaft mit ihm suchen, und von den zeitlichen Abbildern der ewigen Gleichmäßigkeit und Schönheit den Aufschwung zu dieser nehmen, sich nicht durch die herzueilenden Harmonieen in körperliche Lust verstricken, nicht durch die aussprechenden Harmonieen sich zu einem unruhigen Treiben verleiten, durch die Harmonieen des Gedächtnisses sich nicht von Phantasieen und Phantasmen verlocken, sich endlich auch nicht durch die sinnlichen Harmonieen zu einem falschen Triebe der Erkennt-

(¹) Wenngleich Augustinus, entsprechend der Wissenschaft, welche er in den vorhergehenden Büchern entwickelt hatte, auch in dem sechsten Buche über die Musik vorherrschend bei seinen Untersuchungen verfährt, so nimmt er doch hin und wieder allgemeinere Gesichtspunkte.

niß fortreißen lassen, überhaupt nicht dem Hochmuth, der tiefsten Wurzel aller Abwendung von dem innerlichsten Gut der Seele, Raum geben. An der höchsten, unwandelbaren, ewigen Gleichmäßigkeit und Ordnung soll sie, auf diese Alles beziehend, allein ihre Freude haben. „Denn die Freude ist gleichsam die Schwerkraft der Seele.“ „Dort, in der höchsten Gleichmäßigkeit, ist keine Zeit, weil dort keine Wandelbarkeit ist, und von dort aus werden die Zeiten gebildet, geordnet und gewandelt, die Zeiten, welche die Ewigkeit nachahmen, indem der Umschwung des Himmels auf Eins zurückkehrt und die himmlischen Körper auf Eins zurückruft, und durch Tage, Monate und Jahre und die übrigen Zeitkreise der Gestirne den Gesetzen der Gleichmäßigkeit und der Einheit und der Ordnung dient. So schließt das dem Himmlischen unterworfene Irdische seine Zeitkreise in zahlvoller Reihenfolge gleichsam dem Gedichte des Universums an.“

Mit den Bewegungen der Seele, welche das eigene Leben des Einzelnen betreffen, vergleicht Augustinus die entsprechenden Seelenbewegungen in Beziehung auf andere, und zeigt namentlich, daß die Seelenthätigkeit, vermöge welcher Jemand auf andere einen herrschsüchtigen Einfluß ausüben und dieselben zu sich hinziehen oder von sich abhängig machen will, als eine Thätigkeit der aussprechenden und herzueilenden Harmonieen aufzufassen sei. Im Gegensatz gegen die ungeordnete, sündhafte Thätigkeit der Seele wirft er dann die Frage nach der wahrhaft guten, wahrhaft schönen und ordnungsmäßigen Seelenthätigkeit auf, und antwortet, daß gemäß dem Ausspruche der heiligen Schrift von solcher Seelenthätigkeit die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und die Nächstenliebe, welche der Selbstliebe gleichkomme, erstrebt werde. Den Weg zur Erreichung dieses Zieles vollbringt die Seele vermittelst der vier Kardinaltugenden. Durch die Weisheit erkennt die Seele, welchen Standpunkt sie einzunehmen habe; durch die Mäßigkeit befreit sie sich von der ungeordneten Liebe zu jeglicher Schönheit, die ihrem eigenen

Wesen untergeordnet ist, und erhebt sich zu Gott; durch die Tapferkeit verachtet sie, in der Heiligung fortschreitend, im Vorgefühl der ewigen Freude die zeitlichen Leiden; durch die Gerechtigkeit endlich strebt die Seele gemäß der ihr angewiesenen Ordnung ihr Verhältniß zu Gott und zur Welt zu bewahren. Und diese Tugenden, welche im höchsten Sinne Schauen, Heiligkeit, Leidensunfähigkeit und Ordnungsmäßigkeit sind, gehen auch in das ewige Leben über, so gewiß dort die Fülle jener höchsten Güter ist, welche auf Erden erstrebt werden.

Zuletzt vergleicht noch Augustinus mit dem Organismus der Seele, den er in seinem Werke über die Musik zu entwickeln gesucht hatte, den Weltorganismus, um darauf hinzuweisen, daß „von einem Principe vermittelst der ihm gleichen Gestalt durch den Reichthum seiner Güte, wodurch unter sich Eins und Eins von Eins mit der innigsten Liebe verbunden werden, Alles, in so weit es ist, geschaffen und gegründet sei." In der Seele folgen nach den Harmonieen der Vernunft die Harmonieen des Gefühls, und nach diesen wiederum die Harmonieen des Aussprechens, aus deren innerlichen, auf die Zeitverhältnisse sich erstreckenden Bewegungen demnächst auch die Harmonieen im Raum ausgeprägt werden; ähnlich auch sind in dem Universum die harmonischen Zahlen des Raums nach den Zahlen der Zeit hervorgegangen, und diesen wiederum geht die Lebenskraft voran, vermittelst welcher „die Zahl der heiligen und seligen Geister welche das Gesetz Gottes unmittelbar empfangen, dieses Gesetz, ohne welches kein Blatt vom Baume fällt, zu den Tiefen der irdischen Welt herabsenden." Aus dem untheilbaren Punkt entstehen die Linien, in deren Gleichmäßigkeit und Ordnung alles räumliche Dasein enthalten ist. In allen Elementen und Theilen der Welt giebt sich Einheit, Gleichmäßigkeit und Ordnung kund, und durch Entziehung der Einheit, Gleichmäßigkeit und Ordnung würden die Elemente der Welt ins Nichts hinfließen. Alles Hinweisungen auf die höchste Einheit, Gleichmäßigkeit und Ordnung, aus

welcher das Weltall hervorgegangen ist. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ist in den Büchern über die Musik nur angedeutet, nicht ausgesprochen. Diese Schlußandeutungen des letzten Buches erinnern aber an das, was Augustinus in dem ersten Buche, wo er unter anderem auch von der Reihenfolge der Zahlen spricht, über die Bedeutung und die Eigenschaften der drei ersten Zahlen sagt. Diese drei Zahlen bedeuten den Anfang, die Mitte und das Ende, das vollkommene Sein, das aus Anfang, Mitte und Ende besteht. In der Zwei hat die Eins ihre vollkommene Gleichheit erzeugt, denn Eins und Eins sind Zwei; wiederum ist die vollkommene Vereinigung von Eins und Zwei in der Drei enthalten, und in dieser Vereinigung die vollkommene Ordnung, während bei allen übrigen Zahlen aus der Vereinigung von zwei auf einander folgenden Zahlen niemals die nach der Ordnung sich zunächst anschließende Zahl gebildet wird. (1)

So hat denn Augustinus in seinem Werke über die Musik, an die Formen der Wissenschaft, welche er dargestellt hatte, sich anschließend, aufs neue mit dem Spiegel der Selbsterkenntniß, der zur Gotteserkenntniß hinführt, sich beschäftigt. Er hat in seinen Büchern über die Musik dasselbe Ziel vor Augen, das er in seinen Soliloquien mit den Worten bezeichnete: „Gott und die Seele wünsche ich zu erkennen." Der Organismus der Seele, die rythmische Ordnung ihrer harmonisch in einander greifenden Kräfte wird von Augustinus betrachtet; tiefsinnige, zum Theil mit dichterischer Begeisterung ausgesprochene Anschauungen von Gott und Welt blitzen aus den Untersuchungen auf, und die mühevolle Forschung, welche die Gebiete des innerlichen Seelenlebens durchwandert hatte, ruht endlich im Aufblick zu der göttlichen Herrlichkeit, welche so leuchtende Spuren ihres Wesens in den Harmonieen der Seele ausgeprägt hat.

(1) lib. I., c. 12.

Aus allen bisher betrachteten Schriften Augustin's ergiebt sich die Wahrnehmung, daß sie mit innerlichster Triebkraft aus dem Boden seiner geistigen Entwickelung emporwuchsen, und seinen unter heftigen Seelenkämpfen errungenen geistigen Erwerb im Gegensatz gegen seine früheren Irrthümer aussprechen. Die Bekämpfung des Manichäismus nimmt deshalb in diesen Schriften eine sehr bedeutende Stelle ein und ist oft auch dann, wenn die Manichäer nicht genannt werden, zu erkennen. Ebenfalls in den Büchern über die Musik ist der Gegensatz gegen den Manichäismus bemerkbar. Die Warnung vor Unterordnung der Vernunft unter Phantasieen und Phanthasmen, die Hinweisung, daß eine Betrachtung, welche sich zur Anschauung der göttlichen Weltordnung erheben wolle, nicht an beschränkt-vereinzelnden Anschauungen haften dürfe, die Nachweisung, daß sogar das Böse zur Verherrlichung Gottes gereichen müsse, die Ableitung des Weltalls aus der göttlichen Schöpfermacht, das vollkommengeistige Wesen Gottes, — alles dieses, das wir, den Inhalt des Werkes über die Musik bezeichnend, theils angedeutet, theils auch, weil es schon vorher öfter erwähnt war, übergangen haben, steht in gegensätzlicher Beziehung zu manichäischen Lehren. Augustinus hatte in seinen Schriften, welche uns bis jetzt beschäftigten, fast schon alle jene Beweggründe widerlegt, durch die er sich vormals der Kirche entfremdet fühlte und zu den Manichäern hingezogen ward. Er hatte gezeigt, wie sehr die kirchliche Lehre von dem Wesen Gottes über der manichäischen Lehre erhaben sei; er hatte dargestellt, daß die manichäische Lehre vom Ursprunge des Bösen unhaltbar und lästernd sei, und dagegen entwickelt, daß der Ursprung des Bösen aus der Willensfreiheit hergeleitet werden müsse; er hatte endlich auch durch Vergleichung der kirchlichen Sittenlehre mit der manichäischen Sittenlehre die Erhabenheit der ersteren über die letztere nachgewiesen. Aber doch in einer Beziehung, durch welche er ebenfalls von den Manichäern irregeführt war, hatte er

eine schriftliche Widerlegung noch nicht unternommen. Die manichäischen Angriffe, gegen die heilige Schrift, besonders gegen das alte Testament, hatten einst einen bedeutenden Eindruck auf ihn gemacht, und so wie er dann später zu der Einsicht gelangt war, daß jene Angriffe willkürlich und ungerecht seien, hegte er den Wunsch, auch auf diesem Punkte dem Manichäismus schriftlich entgegen zu treten. Die manichäischen Angriffe gegen das alte Testament erstreckten sich vor allem auf die biblische Erzählung von der Weltschöpfung und der uranfänglichen Geschichte der Menschheit, und vornehmlich in diese Erzählung hatte er sich in früherer Zeit nicht finden können, bis endlich durch die Predigten des Ambrosius ihm eine ganz neue Anschauung aufgegangen und zwar das geschichtliche Verständniß noch nicht klar geworden, aber doch eine geheimnißvolle Symbolik bezeichnet war, in welche er sich mit besonderer Liebe vertiefte, um zu bedeutungsvollen geistigen Aufschlüssen zu gelangen (1). Daher auch gerade durch eine Auslegung dieser biblischen Erzählung wollte er die Grundlosigkeit und Gehässigkeit der manichäischen Angriffe darthun, und zwar in einer möglichst einfachen Ausdrucksweise, so daß selbst solchen, welche einer wissenschaftlichen Bildung ermangelten, seine Worte verständlich sein könnten. Nämlich er war von wissenschaftlich gebildeten und zugleich kirchlich gesinnten Männern, die im Uebrigen seine Schriften gegen die Manichäer mit Anerkennung und Freude gelesen hatten, aufmerksam darauf gemacht, daß seine Schriften von noch bedeutenderm Erfolge sein würden, wenn er auf eine noch größere Einfachheit bedacht sein und solche Ausdrücke, welche zwar von wissenschaftlich Gebildeten, nicht aber von Ungebildeten verstanden werden könnten, vermeiden wolle. Augustinus mußte sich sagen, daß diese Bemerkung gegründet sei, und so suchte er denn in seinen Büchern „über die Genesis gegen

(1) Bd. I. S. 203.

die Manichäer" [1], gleichwie die Manichäer nicht allein auf Gebildete, sondern auch auf Ungebildete einen verderblichen Einfluß ausgeübt hatten, sich einer einfachen Darstellung zu befleißigen, damit Gebildete und Ungebildete aus seinem Werke Nutzen schöpfen möchten.

In diesem Erklärungsversuche über die älteste Urkunde der heiligen Schrift ist die allegorische Deutung vorherrschend. Allerdings entwickelt Augustinus auch manche Auffassungen, welche nicht der allegorischen, sondern der geschichtlich-theologischen Forschung angehören. In seinen Bemerkungen zu der biblischen Erzählung von der Weltschöpfung hält er im Ganzen an dem Standpunkt dieser letztern Forschung fest, und giebt der allegorischen Deutung nur in so weit Raum, als er mit den sieben Tagen sieben Zeiten der gesammten menschlichen Entwickelung und sieben Entwickelungsstufen des einzelnen Menschenlebens in Vergleichung bringt. Aber von dort an, wo die biblische Urkunde den göttlichen Segen über das erste Menschenpaar verkündigt, geht er zur allegorischen Deutung über, und erblickt in den alttestamentlichen Worten eine Hieroglyphik, bei deren Entzifferung ihm der geschichtliche Boden fast entschwindet. Da bereits von den Aposteln einzelne Stellen des alten Testaments im bildlichen, prophetischen Sinne ausgelegt waren, so konnte er sich zu der Ansicht berechtigt halten, daß in dem alten Testamente unter der geschichtlichen Hülle eine Fundgrube sinnbildlicher Deutungen und prophetischer Aufschlüsse dargeboten sei. Uebrigens hegte er schon damals die Ueberzeugung, von welcher er sich auch nie trennte, daß, abgesehen von einzelnen Stellen, die als Fingerzeige des in der buchstäblichen Erzählung enthaltenen tieferen Sinnes zu betrachten seien, der geschichtliche Grund und Boden der alttestamentlichen Begebenheiten stets anerkannt werden müsse; aber

---

[1] De Genesi contra Manichaeos libri duo Opp. tom. I. Die Auslegung erstreckt sich auf die drei ersten Capitel.

in seinen beiden Büchern über die Genesis gegen die Manichäer ließ er sich doch größerntheils auf die geschichtliche Auffassung nicht ein, fortgezogen von seiner Vorliebe für die Allegorie, und unvermögend, die Schwierigkeiten des buchstäblichen Verständnisses zu überwinden, welche ihm damals um so mehr entgegentraten, als seinem Denken damals noch eine später von ihm selbst getadelte Einseitigkeit des Spiritualismus anhaftete (1).

Demnach umwebt er die biblische Urkunde mit einem Gewebe allegorisirender Anschauungen und Gedanken, in denen Manches mit der Auslegung des Ambrosius übereinstimmt. In der Quelle, die von der Erde emporstieg und das ganze Erdreich tränkte, erblickt er, auf die Worte: „Du bist mein Theil im Lande der Lebendigen", sich beziehend, die Quelle göttlichen Erkennens und Lebens, von welcher die Seele innerlich getränkt ward, als Gott noch keinen Regen herabgesandt hatte, nämlich der Mensch noch nicht der äußerlichen Gottesoffenbarung zur Wiederbelebung seines innerlich mit Gott verwandten Wesens bedurfte. Der erste Mensch hat in Eden seine Wohnstätte, weil er in der Heimath des beseligenden Lebens einheimisch ist. Der Garten Edens ist mit Bäumen lieblichen Anblicks und wohlschmeckender Früchte angefüllt, denn solche Bäume sind ein entsprechendes Bild für die geistigen Anschauungen, die geistigen Freuden, von welchen die Seele in ihrem paradiesischen Zustande erquickt und genährt wird. Mitten im Garten steht der Baum des Lebens nebst dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen, gleichwie der Mensch in der Schöpfung eine mittlere Stellung einnimmt; über sich hat er das göttliche Wesen, unter sich die körperliche Natur, darum soll er

(1) In seinen Retractationen sagt Augustinus: quod vero ibi legitur, benedictionem Dei, qua dictum est, „crescite et multiplicamini", in carnalem fecunditatem post peccatum conversam esse credendam, si non potest alio modo dictum videri, nisi ut putentur illi homines non habituros fuisse filios homines nisi peccassent, omnino non approbo.

auch stets dem göttlichen Wesen sich mit ganzer Liebe unterordnen. Sofern er dieses nicht thut, an die untergeordnete körperliche Natur sich hingiebt, und dadurch eben auch, weil die Hingebung an das Untergeordnete der Ungehorsam gegen das Uebergeordnete ist, dem Anfang alles Bösen, dem Hochmuthe Raum giebt, lernt er aus eigner unseliger Erfahrung den Unterschied zwischen Gutem und Bösem kennen, und kostet also zu seinem Elende von dem Baum der Erkenntniß. Ein Strom fließt aus Eden, nämlich der Strom, von welchem es heißt: „mit dem Strom Deiner Freude wirst Du sie tränken." Die vier Flüsse, in welche sich der Strom theilt, deutet Augustinus, wie es schon Ambrosius that, auf die vier Haupttugenden. In der Schöpfung des Weibes und dem Verhältniß des Mannes zum Weibe sieht er ein Sinnbild des Seelenorganismus, so wie auch das Sinnbild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde. In dem Sündenfall wird die Entstehung jeder Sünde in der menschlichen Natur vorgezeichnet, nämlich die Entstehung durch Versuchung, Anschließung an das Gefühl und Beistimmung der Vernunft. Die Feigenblätter, mit welchen das erste Menschenpaar sich umgürtet, sind ein Sinnbild der Heuchelei und trügerischen Verschlagenheit, womit sich die Seele umgiebt, nachdem sie von ihrer einfachen Lauterkeit Abschied genommen hat. Der Herr wandelt gegen Abend im Garten, nämlich als den sündigen Menschen das Strafgericht nahe ist und das Licht des höhern Lebens schon von ihnen zurückweicht, werden sie von dem Bewußtsein der göttlichen Gegenwart erschüttert. Das Strafgericht wird verkündigt. Ebenfalls durch die Worte an die Schlange wird Strafe über die Sünde der Menschen ausgesprochen. Wer Sünde thut, wird durch die Sünde der Gewalt des Versuchers ausgesetzt, der sich, bis auch für ihn der Tag des Gerichts kommt, mit den Lockungen des Hochmuths und der Lüste in die von der Sünde ergriffenen Gemüther hineinzuwinden sucht, und sich an den Erfolgen seiner Versuchungen weidet. Die Röcke

aus Fellen sind das Sinnbild der Sterblichkeit. Aber mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigt sich die göttliche Barmherzigkeit. Gott verkündigt, daß Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe und zwischen dem Samen der Schlange und dem Samen des Weibes gesetzt sein soll. Der Mensch rafft sich wieder auf zum Kampf gegen den Versucher, und so wie die Versuchung zunächst bei dem Gefühl der Seele den Anschließungspunkt erstrebt hatte, tritt hier auch der Widerstand hervor. Unter Schmerzen der Seele wird dieser Kampf gekämpft, unter schmerzlichen Kämpfen reifen die Früchte der Gerechtigkeit; aber durch die Leiden wird die Seele angetrieben, sich der Kraft, welche in ihr herrschen soll, der Vernunft zu unterwerfen, und sie neigt sich also ihrem Manne zu. Mit Hinsicht auf diese Früchte des höheren Lebens empfängt denn auch das Weib den Namen der Mutter der Lebendigen. Der sündige Mensch wird aus dem Paradies verstoßen, und der Cherub mit dem Flammenschwert bewacht den Zugang zu dem Baum des Lebens, ein Zeichen, daß nur durch die unter Leiden sich verklärende Liebe der Baum des Lebens wieder erreicht werden kann.

Mit dieser, von uns nur nach ihren Grundzügen dargestellten Allegorie verbindet Augustinus noch eine zweite allegorische Deutung, in welcher die biblische Erzählung von dem ersten Menschenpaar als prophetische Verkündigung von Christo und der Kirche aufgefaßt wird. Das Verhältniß der Häretiker und namentlich der Manichäer zur Kirche wird gleichfalls an der alttestamentlichen Urkunde anschaulich gemacht, und zum Schluß in kurzen Vergleichungen Kirchenlehre und Manichäismus einander entgegengesetzt. Es würde aber, wie schon vorher angedeutet ist, diese Schrift Augustin's unrichtig beurtheilt werden, wenn ihr Werth nur nach den in ihr enthaltenen allegorischen Versuchen abgemessen würde. Es werden Grundsätze der Bibelerklärung ausgesprochen, die mit den allegorischen Erläuterungen nicht zusammenhängen.

„Die heilige Schrift," sagt Augustinus, „pflegt von den menschlichen Dingen die Worte auf die göttlichen Dinge zu übertragen." „Die Worte des alten Testaments lassen sich herab zu unsrer Schwachheit. Nichts kann hinlänglich würdig über Gott gesagt werden, aber damit wir heranreifen und zu dem, was durch kein menschliches Wort ausgesprochen werden kann, gelangen mögen, wird uns das gesagt, was wir fassen können." „Gott nannte es, bedeutet so viel als: Gott machte, daß es genannt wurde; denn Alles hat er also geschieden und geordnet, daß es unterschieden werden und Namen empfangen konnte." „Durch die Beachtung dieser Ausdrucksweise können viele Fragen, welche die heilige Schrift betreffen, ohne Schwierigkeit aufgelöst werden." Die kurzsichtigen Angriffe der Manichäer werden mit überzeugenden Gründen zurückgewiesen, und im Gegensatz gegen die manichäischen Vorwürfe entfalten sich die Wahrheiten, welche Augustinus allmälig als unzerstörbare Grundpfeiler seines Denkens gewonnen hatte, der Aufblick zu der geistigen Unendlichkeit Gottes, der Begriff der Schöpfung, das Verhältniß des geschaffenen Guten zu dem Urguten, der negative Ursprung der Sünde, die Harmonie der göttlichen Heiligkeit und Erbarmung. Aber nur ein Versuch sollte diese Auslegung der Genesis sein, nur die Möglichkeit einer auf dem Glauben der Kirche beruhenden Auffassung einleuchtend machen. Gern wollte Augustinus seine Erklärungen gegen das Bessere aufgeben, und besonders dankbar die geschichtliche Deutung derjenigen Stellen annehmen, bei welchen er damals nur durch die Farbenbrechung der Allegorie seinen Blick in das Licht göttlicher Offenbarung einzutauchen vermocht hatte.

Das letzte schriftliche Werk, welches Augustinus in Thagaste vollendete, war seine Schrift „von der wahren Religion" (1). Schon in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung,

---

(1) De vera religione liber unus Opp. tom. I. Insonders auch von diesem Buche schrieb Paulinus von Nola: hos igitur nunc libros lectioni habeo, in his me oblecto, de his cibum capio, non illum, qui perit,

in der ländlichen Stille Cassiciacums, hatte er den Gedanken zu diesem Werke gefaßt und in Unterredungen mit Alypius weiter gebildet (1); da er aber die Ausführung so lange verschob, so zeigen sich die Ueberzeugungen, die er in seinen früheren Schriften sich dialektisch zu vermitteln das Bedürfniß hatte, in der Schrift von der wahren Religion als ein sicher beherrschtes, leicht zu verwendendes Besitzthum seines Geistes. Indem er seinem vieljährigen treuen Freunde Romanianus das Buch von der wahren Religion widmete, erfüllte er ein schon längst gegebenes Versprechen, das Romanianus durch öftere dringende Anfragen ihm wiederholt in Erinnerung gebracht hatte (2). Romanianus, noch immer sehr von seinen Vermögensangelegenheiten, welche jedoch inzwischen eine günstige Wendung gewonnen hatten, in Anspruch genommen, scheint sich in jener Zeit bald in Thagaste, bald in Italien aufgehalten zu haben (3). Mochte er nun aber in der Vaterstadt anwesend oder von derselben abwesend sein, immer blieb er sich, unter den Wechselfällen seines Lebens, in seiner Liebe zu Augustinus gleich. Jedes Buch, das Augustinus geschrieben hatte, mußte er besitzen (4). Augustinus seinerseits blieb mit eben so fester Anhänglichkeit seinem bewährten Freunde und Wohlthäter zugethan. Er hatte an den Sorgen des Romanianus einen herzlichen Antheil genommen, und wünschte jetzt eben so herzlich seinem Freunde Glück dazu, daß dessen Streitsache sich günstiger gestaltet habe. Aber so wie er durch seine Bücher gegen die Akademiker den Romanianus aus dessen geisteslähmenden Sorgen aufzurichten und zur Erstrebung der unentreißbaren Güter einzuladen gesucht hatte, wünschte er nun auch wohl durch die Zusendung

---

sed qui operatur vitae aeternae substantiam per fidem nostram, qua adcorporamur in Christo Jesu Domino nostro. Zu vergl. epist. 25 mit epist. 27.

(1) Contra Academicos lib. II., c. 3.

(2) De vera religione c. 7.

(3) Zu vergl. epist. 5 mit epist. 15 u. 27.

(4) Epist. 27.

der Schrift über die wahre Religion ihm einen Haltpunkt gegen die Gefahren, welche der Besitz des irdischen Reichthums mit sich bringt, darzubieten. „Wenn Dir," schrieb er ihm, „jetzt einige Ruhe gegönnt ist, um an das Bessere zu denken, so benutze die göttliche Wohlthat. Denn die gerechte, pflichtmäßige und in ihrer Art gesichertere und ruhigere Verwaltung der irdischen Dinge ist uns zum Erwerb des ewigen Gutes förderlich, wenn sie uns durch ihren Besitz nicht fesselt, durch ihre Vergrößerung nicht bestrickt und durch ihre Sicherheit nicht hinnimmt. Denn der Mund der Wahrheit selbst hat gesprochen: „wenn ihr in dem fremden Gute nicht treu gewesen seid, wer wird euch dann anvertrauen, was euer ist?" Deshalb wollen wir, wenn unsre Sorgen um die vergänglichen Güter erleichtert sind, nach den unwandelbaren Gütern streben und uns über unsre irdischen Schätze emporschwingen. Denn auch in der Fülle des Honigs hat die Biene nicht umsonst die Flügel, da sie sterben muß, wenn sie sich nicht losreißen kann (1).

Die wahre Religion, sagt Augustinus, besteht in der Verehrung und Erkenntniß des schöpferischen, vollendenden und erhaltenden Princips aller Dinge, und ist die Bedingung des guten und beseligenden Lebens. Der Polytheismus wird ohne Weiteres als Unwahrheit bezeichnet. Augustinus betrachtete die Gottesidee als den eigentlichen Schwerpunkt und die Grundwahrheit des menschlichen Geistes, die selbst bei den größten Irrthümern des Denkens nicht ganz verschwinde; daher auch unter den Heiden die wahre Religion nie völlig erloschen, am lichtvollsten aber von Plato entwickelt sei. Aber es konnte nicht gehofft werden, daß die geläuterte Erkenntniß einzelner weiser Menschen von der einsamen Höhe der Contemplation zu den Niederungen des gewöhnlichen Lebens herabsteigen werde. Dieses Bewußtsein der erleuchtetsten heidnischen Philosophen über das Verhältniß

(1) Epist. 15.

der Wahrheit zu dem Standpunkte des Volkes enthalte ein Zeugniß für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und die Einheit der wahren Religion mit dem Christenthum. Plato zum Beispiel würde geurtheilt haben, daß ein Lehrer, welcher bei den Völkern den Gedanken an Gott wieder kräftig hervorrufen und die Sehnsucht nach einem in Gott geheiligten Leben zur Ueberwindung der Sünde anfachen konnte, ein Wunder in der menschlichen Natur sei, vermöge einer besonderen Wirksamkeit der göttlichen Kraft und Weisheit über dem gewöhnlichen menschlichen Dasein erhaben, und verehrungswürdig, gleich der göttlichen Weisheit selbst, die sich in ihm zum Segen für die Welt mitgetheilt habe; und wenn dann Plato es an der Kirche hätte anschauen können, daß auf Erden ein solches Wunder der göttlichen Offenbarung zur Mittheilung heiligen Lebens an die Völker erschienen sei, so würde er nicht mehr seine Lehre, sondern die Lehre der Kirche als den Schatz der Wahrheit angesehen und auch gewiß sich selbst der heiligen Gemeinschaft angeschlossen haben, in welcher durch Gotteskraft verwirklicht ward, was er selbst zwar als Ideal geschaut, aber ins Volk hinüberzuleiten weder gewagt noch vermocht hatte. Die Kirche zeugt von der wahren Religion mit dem Zeugniß des Geistes und der Kraft; ihre Lehre muß entwickelt werden, wenn es sich um die Erkenntniß der wahren Religion handelt.

Die Kirche aber beruht auf der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die durch das weissagende Wort des alten Testaments vorbereitet ward. Der gottmenschliche Erlöser wendet sich mit seiner Offenbarung zunächst an den Glauben, oder an die Zustimmung zu der Autorität; aus dem Glauben quillt dann die sittlich umbildende Kraft, und durch die sittliche Läuterung empfängt der menschliche Geist die Weihe, um seinen Glauben zum Wissen erheben zu können. Das Wissen der wahren Religion besteht in dem Wissen von der göttlichen Dreieinigkeit. Denn aus der Erkenntniß dieser Lehre ergiebt sich ebenfalls die Einsicht in das Wesen der

Welt und der menschlichen Natur, also auch das Verständniß der erlösenden göttlichen Offenbarung, die durch den Glauben angeeignet ward. Auf die Fortbildung des Glaubens zum Wissen waren nach Augustin's Ansicht die Sekten von besonderem Einfluß. Denn als der gemeinsame Charakter aller Sekten könne der Gegensatz gegen den Glauben und die Verkündigung falscher Gnosis angesehen werden. Die Vorwürfe aber der falschen Gnosis gegen den Glauben treiben dazu an, die wahre Gnosis des Glaubens aufzusuchen, und Augustinus bemüht sich nun eben, mit besonderer Beziehung auf die Manichäer, die Fortbewegung des Glaubens zum Wissen darzustellen.

Um demgemäß die kirchliche Erlösungslehre zu entwickeln, kam es auf die Widerlegung des Dualismus und auf die Feststellung des Schöpfungsbegriffs und des Begriffs der Sünde an. Augustinus wiederholt die Beweisführung, mit welcher er schon vertraut geworden war. „Es giebt," bemerkt er, „kein Leben, das nicht aus Gott seinen Ursprung hätte, weil Gott das höchste Leben und die Quelle des Lebens selbst ist. Auch ist kein Leben, insofern es Leben ist, sondern nur, insofern es sich zum Tode hinneigt, schlecht zu nennen. Der Tod aber des Lebens ist das Nichtsein. Dasjenige Leben nun, welches von dem Schöpfer, aus dessen Wesen es sich nährte, freiwillig abfällt, und im Gegensatz gegen das göttliche Gesetz an der Leiblichkeit, welcher es nach dem Willen Gottes übergeordnet sein soll, sich zu erfreuen strebt, neigt sich hin zum Nichts. Nicht etwa, als ob der Körper etwas Nichtiges wäre. Denn auch er besitzt eine gewisse Harmonie, ohne welche er gar nicht sein könnte. Mithin ist auch der Körper von dem Urheber aller Harmonie geschaffen worden. Auch der Körper besitzt einen gewissen Frieden seiner Form, ohne welchen er durchaus Nichts wäre. Folglich ist der Urquell alles Friedens, die ungeschaffene Form und die Form aller Formen, auch der Gründer des Körpers. Jeder Körper besitzt eine gewisse Schönheit, ohne

welche der Körper nicht Körper wäre. Wenn daher gefragt wird, wer den Körper gebildet habe, so möge nach Dem gefragt werden, der vor Allem der Schönste ist. Denn alle Schönheit ist von ihm. Wer anders ist aber dieser, als der eine Gott, die eine Wahrheit, das eine Heil aller Dinge, das erste und höchste Wesen, aus welchem Alles ist, was ist, in so weit es ist, weil Alles, was ist, in so weit es ist, gut ist?"

Da auf diese Weise aus dem Begriff des Lebens alles Dasein von Gott abgeleitet, und auch noch bei denen, welche durch freiwilligen Abfall von dem Urquell des Seins und des Guten ihr Sein verringert hatten, der Boden göttlicher Schöpfung nachgewiesen war, so ergab sich die Lehre von der Erlösung. Der Parallelismus zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Erbarmung, das Elend der Seele, die statt des unvergänglichen Gutes das vergängliche erwählte, und der in diesem Elende sich ankündigende Wille der göttlichen Liebe, die Theilnahme an dem wahrhaft beseligenden Frieden wiederum darzubieten, wird mit kurzen Zügen bezeichnet; aber während Augustinus eben nur hindeutet auf alle die wunderbaren Wege, durch welche Gott die Erlösung vorbereitet, versucht er die göttliche That der Erlösung selbst genauer darzustellen. Er faßt sie auf als die That der vollendeten göttlichen Liebe. Weil der Mensch sich von seinem geistigen Urquell so tief in die Sinnlichkeit verirrt hatte, so eignete sich das Wort Gottes die menschliche Natur an, um in sichtbarer Gegenständlichkeit das Bewußtsein von der erhabenen Bestimmung des menschlichen Wesens wieder in dem Gesunkenen hervorzurufen. „Die Natur selbst, welche befreit werden sollte, mußte angenommen werden." Augustinus schildert dann, auf wie wundervolle Weise sich in der irdischen Erscheinung des Erlösers göttliche Erhabenheit mit reiner Menschlichkeit durchdrungen habe, und wie das ganze irdische Leben Christi die in den Zügen lebendiger Natur geschriebene Ethik sei, durch welche der Mensch angemahnt

werden sollte, das Irdische mit göttlicher Lebenskraft zu beherrschen. So wie Augustinus das irdische Leben Christi dem ethischen Theil der damaligen Wissenschaftslehre vergleicht, betrachtet er die Auferstehung als die Grundlage der christlichen Physik. Durch die Auferstehung wird die über der Natur erhabene Schöpfermacht Gottes, die Abhängigkeit des Leibes von der Seele, das ewige, von Gott geordnete Fortbestehen auch der leiblichen Natur und die Richtigkeit des Dualismus bestätigt. Endlich die christliche Dialektik erblickt Augustinus in der gesammten Oekonomie der christlichen Lehre, in den harmonischen und den verschiedenen Entwickelungsstufen der Seele entsprechenden Verhältnissen zwischen Gleichniß und Dogma, zwischen Wort, Sacrament und That. Besonders nimmt er hierbei auf das Verhältniß zwischen dem alten und neuen Testamente Rücksicht, und sucht im Gegensatz gegen die manichäischen Vorwürfe den Zusammenhang beider Testamente ins Licht zu stellen. Es werde nicht mehr als ein Räthsel erscheinen, daß der Gott des neuen Bundes auch der Gott des alten Bundes sei, wenn bedacht werde, daß die Wiederbringung der gefallenen Menschen mit der Furcht vor Gott beginne, und durch die Liebe zu Gott sich vollende. Daher bewirkte denn auch Gott mit weisheitsvoller Liebe auf verschiedenen Wegen das Heil der Menschen indem er nämlich einem früheren Standpunkte der menschlichen Entwickelung, zur Erweckung der Sehnsucht nach Erlösung, solche Handlungen gebot, welche auf einem späteren Standpunkte, nach der Erscheinung des Erlösers, nicht mehr zu vollbringen, sondern nur noch als Vorzeichen der Erlösung von der frommen Betrachtung in Erinnerung zu behalten waren. Wiederum also vermittelst des Begriffs der Sünde gelangt Augustinus zum Verständniß der göttlichen Weltordnung, und beschäftigt sich dann eingehender mit der Betrachtung, welche ihm gemäß seinem geistigen Bildungsgange so oft vorschwebte, mit der Betrachtung des Verhältnisses zwischen der Sünde und der göttlichen

Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe. Das Verhältniß des Urguten zu dem geschaffenen Guten, die Harmonie in der Mannichfaltigkeit des Universums, der Zusammenhang von Schuld und Strafe, wird abermals zur Entkräftung des manichäischen Dualismus entwickelt.

Durch diese Erörterung ward Augustinus von neuem veranlaßt, sich über den Weg der Erlösung auszusprechen. Abermals erwähnt er, daß, gleichwie der Mensch durch die Sünde von der ihm bestimmten höheren Ordnung zu einer niedrigeren Ordnung, von geistiger Freiheit zur Abhängigkeit von der Sinnlichkeit herabgesunken sei, so auch die ihn wiedersuchende Wahrheit sich in äußerlich-geschichtlicher Erscheinung ihm kund geben mußte, um ihn in sein Inneres zurückzuführen und innerlich seine Vernunft zu durchdringen. Augustinus faßt also das Verhältniß zwischen Autorität und Glauben einerseits, und zwischen Offenbarung der Wahrheit an die Vernunft und Vernunfterkenntniß andererseits dahin auf, daß Ersteres die äußerlich überzeugende göttliche Offenbarung und die menschliche Zustimmung zu derselben, Letzteres die innere Mittheilung und das geistige Empfangen der Wahrheit sei, wobei er jedoch bemerkt, daß allerdings eine gewisse Einheit zwischen Glauben und Erkenntniß und zwischen Autorität und reiner Vernunftoffenbarung bestehe. Denn der erkannten Wahrheit komme die höchste Autorität zu, und der Glaube beruhe auf Gründen, auf der dem menschlichen Geiste unveräußerlichen Grundlage des Theismus und auf der Katholicität der Kirche, welche gegenwärtig durch die Macht ihres Eindruckes die Wunder entbehrlich mache, deren Anblick in der frühsten Entwickelungszeit der Kirche den Glauben gestärkt habe.

An diese Bemerkungen schließt Augustinus eine psychologische Schilderung der Abstufungen, in denen sich bei den Einzelnen die Erlösung vollende, und verbindet damit einen Blick auf die Entwickelung der Erlösung in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts. Es ist schon öfter erwähnt worden,

wie bedeutungsvoll ihm die Siebenzahl erschien. Auch jetzt spricht er die Ansicht aus, daß die Entwickelungsstufen alles menschlichen Daseins, sowohl des niederern physischen als auch des höheren geistigen Lebens der Menschen, von der Siebenzahl umschlossen würden. Das letztere Leben wurzelt in dem ersteren Leben, und bietet in seiner Entfaltung Aehnlichkeiten mit diesem dar; aber sein Ende ist Ewigkeit, während das physische Leben in den Tod ausmündet; das höhere geistige Leben hat sich zur unvergänglichen Blüthe erschlossen, wenn das niedere physische Leben verwelkt und aufgelöst ist. So wie die Kindheit, noch nicht zum Bewußtsein erwacht, es nur mit der leiblichen Ernährung zu thun hat, also auch nährt sich das geistige Leben auf der anfänglichen Stufe seiner Entwickelung gleichsam an den Brüsten der Geschichte, an denen es zu einem höheren Bewußtsein heranreifen soll. Auf die Kindheit folgt das Knabenalter, durch das Erwachen des Gedächtnisses bezeichnet; so auch folgt auf den Glauben, welcher von geschichtlicher Autorität abhängig ist, die innerlich freie Bewegung der Vernunft, das Erwachen des Geistes in höherem Sinne. In dem menschlichen Geiste leuchtet die göttliche Wahrheit auf, und die wachgewordene Vernunft strebt nun, die geschaute Wahrheit sich fortschreitend zu vermitteln. Aber das Ideal zerfällt mit dem Leben, die Sinnlichkeit streitet wider die Vernunft. Auf das Knabenalter folgt das Jünglingsalter; so auch folgt ein drittes Alter des menschlichen Geistes, in welchem der Zwiespalt zwischen Geist und Sinnlichkeit wieder aufgehoben wird, der Geist als beherrschende Macht sich der Seele vermählt, und aus dieser Vereinigung als freie That der Liebe die Tugend hervorbringt. An das jugendliche Alter schließt sich das Mannesalter an, die Blüthe physischer Kraft, die Zeit des mächtigsten Wirkens; ähnlich vollendet sich auf der vierten Altersstufe der geistigen Entwickelung die Macht des Geistes über das sinnliche Leben, so daß dieses alle Verfolgungen, alle Wogen und Stürme des zeitlichen Daseins zu überstehen

und zu brechen vermag. Dem Mannesalter folgt das bejahrtere Alter, in welchem Ausruhen von den Mühen des äußeren Lebens eintritt; so auch folgt in der geistigen Entwickelung auf den Kampf, in welchem der Geist seine Macht bewährt, ein Ausruhen in dem sicher errungenen Besitz der unvergänglichen Güter. Das letzte Alter endlich des irdischen Lebens ist schwach und gebrechlich, wird unschön und traurig, indem es zum Grabe sinkt; ähnlich zieht sich auch im sechsten Alter das Leben des innern Menschen von der Erde zurück. Selbst die Erinnerung an das Irdische verschwindet. Aber die Gestalt des höheren Lebens verklärt und vollendet sich immer mehr zu dem vollkommenen Bilde, das nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Dann folgt das Siebente: „die ewige Ruhe und nach keinen Altersstufen mehr zu unterscheidende ewige Seligkeit. Denn wie das Ende des alten Menschen der Tod ist, so ist das Ende des neuen Menschen das ewige Leben, weil jener der Mensch der Sünde, dieser der Mensch der Gerechtigkeit ist."

Diese Entwickelung des alten und des neuen Menschen in den Einzelnen erblickt Augustinus im Großen und Ganzen auch in der Geschichte der Menschheit; wobei er aber noch bemerkt, daß, gleichwie zwar die Einzelnen während ihres irdischen Lebens an dem alten und irdisch gesinnten Menschen allein festhalten, den neuen, sich geistig vollendenden Menschen aber nicht anders als im Zusammenhange mit dem alten Menschen, der dann allerdings immer mehr abnehme, besitzen könnten, also auch eine zwiefache Entwickelung der Völker zu unterscheiden sei. Doch geht er auf diesen Gedanken, welcher den Grundriß seines großen Hauptwerkes „vom Reiche Gottes" [1] ausmacht, jetzt nicht näher ein, sondern sucht nunmehr noch darzustellen, auf welche Weise die Vernunft, nachdem sie durch den Glauben an die zur menschlichen Schwachheit sich herablassende göttliche Offen-

[1] De civitate Dei.

barung gestärkt worden sei, von der äußerlichen Erscheinung der Wahrheit zu dem unsichtbaren Wesen derselben, folglich auch vom Glauben zum Wissen sich aufschwinge.

Er bezeichnet die ihm schon geläufige Stufenleiter der Betrachtung, wodurch die Seele von dem Abglanze der Wahrheit zum Urbilde der Wahrheit sich erhebe. In der irdischen Welt ist das Lebendige über dem Leblosen erhaben; bei dem Ersteren aber ist wieder das Urtheil dem Gefühl, der vernünftige Geist der animalischen Seele vorzuziehen. Der menschliche Geist ist vernünftig, weil er die Urtheilsfähigkeit besitzt, welche jedoch der Veränderlichkeit unterworfen und bald mehr, bald weniger vorhanden ist, es also deutlich zeigt, daß der menschliche Geist die Wahrheit, gemäß welcher geurtheilt wird, zur Erleuchtung und Ausbildung seiner vernünftigen Anlage aus der höheren Quelle des ewig vollendeten geistigen Seins schöpfen müsse. Aus diesem Sein soll er sich nähren, und wenn er dieses thut, so erkennt er, daß in dem höchsten Sein die höchste Einheit und Gleichmäßigkeit des Wesens sei. Denn je einheitsvoller sich irgend etwas darstellt, desto vollkommener wird es von dem Urtheil befunden. Daher ist die Norm, von welcher jedes Urtheil ausgeht, die vollkommenste Einheit. Ueber Raum und Zeit ist diese Norm erhaben, denn das Kleinste so wie das Größte in Raum und Zeit wird nach derselben gemessen, und alles Sichtbare erscheint im Verhältniß zu der vom Geiste angeschauten höchsten Einheit nur als ein zur Einheit Aufstrebendes, es ist theilbar, und also nicht die unbedingte Einheit.

Diese höchste Einheit und unveränderliche Natur ist Gott, das erste und höchste Sein, die höchste Weisheit, die höchste Norm für jedes Urtheil, selbst aber über jedem Urtheil erhaben. Sie kann nur vom Geiste geschaut werden, weil in der sichtbaren und sinnlich-wahrnehmbaren Welt nur Hindeutungen auf sie vorhanden sind, und sie muß allgegenwärtig sein, weil der Geist sie überall zu schauen vermag.

Was zu ihr aufstrebt, hat auch in so fern Theil am Sein; was ihr ähnlich ist, hat auch in so fern Theil an der Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber ist das vollkommenste Gleichniß des göttlichen Wesens, oder die vollkommenste Uebereinstimmung mit demselben. Durch die Wahrheit ist Alles wahr, was wahr ist; durch die Gleichheit ist Alles gleich, was gleich ist. Die Wahrheit ist die Form alles Wahren.

Hieraus ergab sich denn der Ursprung aller Abgötterei. Bei der Abgötterei, entwickelt Augustinus, wird das Geschöpf mehr geliebt als der Schöpfer, und in Folge dieser Sünde wird dem Geschöpfe gedient, anstatt dem Schöpfer durch das ewige Wort seiner Wahrheit. Dieser Begriff der Abgötterei kann bei den verschiedenen Abstufungen derselben, zu welchen der menschliche Geist herabgesunken ist, nachgewiesen werden. Die abgöttische Verehrung der Seele und des ersten intellectualen Wesens, welches der Vater durch die Wahrheit zur beständigen Anschauung der Wahrheit geschaffen hat, die abgöttische Verehrung der erzeugenden Kraft des sinnlichen Lebens und der einzelnen Aeußerungen dieser Lebenskraft, die abgöttische Verehrung der Körperwelt, namentlich der himmlischen Körper, der Sonne, des Mondes und der Sterne, sammt der ätherischen Himmelsluft, die abgöttische Verehrung endlich des ganzen Universums entspringt aus einer und derselben Wurzel. Von den Werken Gottes sinkt die Abgötterei noch tiefer herab zu den Menschenwerken, und von den Menschenwerken zu Blendwerken der Einbildungskraft, bis es zuletzt dahin kommt, daß jede Verehrung einer göttlichen Macht als Aberglaube und Knechtschaft des Geistes verworfen wird. Aber umsonst ist dieser Wahn von Freiheit. Denn die Fehler bleiben zurück, Sinnenlust, Hochmuth und Neugier, die zu der fortschreitenden Verleugnung der Abhängigkeit von Gott die Seele angereizt haben, und jetzt die Seele gänzlich in Knechtschaft halten. Diese Knechtschaft ist mit Furcht vereinigt, weil die Gegenstände, auf welche sich jene Begierden beziehen, in

jedem Augenblicke entrissen werden können, und mit der Zeit gewiß entrissen werden. Dieser Dienst der Sünde steht zu der wahren Gottesverehrung im Gegensatz. Denn die Sinnenlust ist der Gegensatz gegen die innerliche Erquickung durch das Wort Gottes, der Hochmuth ist der Gegensatz gegen das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, die Neugier ist der Gegensatz gegen das Aufschauen zu der ewigen Offenbarung der Wahrheit. Daher kann die Seele sogar noch durch den Gegensatz der Sünde wieder an ihre ursprüngliche Schönheit erinnert werden. Wie giebt es also nicht für sie unzählige Spuren, an denen sie ihre höhere Bestimmung sich zurückzurufen vermag! Die göttliche Weisheit verbreitet ihre Offenbarung selbst bis zur untersten Tiefe. Wenn gefragt wird, worin das Wesen der sinnlichen Lust bestehe, so ist zu antworten: in Uebereinstimmung. Welches denn ist die höchste Einheit? Nicht äußerlich, sondern innerlich im Geiste wird sie geschaut, und zwar in ihrer den menschlichen Geist überragenden Erhabenheit; denn sie ist unwandelbar, während der menschliche Geist wandelbar ist; sie sucht sich selbst nicht, aber von dem Geiste wird sie gesucht. Oder wenn dieses bezweifelt wird, so möge nur der Zweifler sich die Frage vorlegen, ob es wahr sei, daß er zweifle, und selbst diese Spur des Wahren wird ihn dann hinweisen auf die Wahrheit, durch welche alles Wahre wahr ist, auf die geistige, über Raum und Zeit erhabene, lichtvolle Herrlichkeit, welche das Sein von Ewigkeit in sich selber hat, und diejenigen, welche dasselbe entdecken, erneuert. Alles ist von Gott durch die Wahrheit hervorgebracht, aber den vernünftigen Wesen ist von Gott die Bestimmung angewiesen, zu ihm selbst emporzustreben und bei diesem Aufstreben das untergeordnete Dasein zu beherrschen. Das Streben nach dieser Herrschaft entspricht der menschlichen Erhabenheit, welche bei dem Hochmuthe zu einem Zerrbilde erniedrigt wird. Gottesdienst ist die wahre Freiheit. Denn beim Gottesdienste herrscht die Liebe zu einem Gute, welches

nimmer entrissen werden kann, und bereitwillig mit allen, welche der Liebe zu Gott fähig sind, getheilt wird, weil die Liebe zu dem Nächsten, so weit dessen Leben sich auf Gott bezieht, ein Ausfluß der Liebe zu Gott ist. Alle Verhältnisse und Fügungen des Lebens müssen denen, die Gott lieben, zum Heil gereichen, denn Alles wird bezogen auf die Liebe zu Gott und auf die Verherrlichung Gottes, unter der zuversichtlichen Erwartung des unvergänglichen Friedens im Himmel. Endlich bei der Neugier ist ein Streben nach Erkenntniß wahrzunehmen, aber ein verirrtes, weil es an dem Augenschein sich ergötzt, anstatt der ewigen Wahrheit, die innerlich im Geist geschaut wird, nachzutrachten. Daher die Gebilde der Phantasie anstatt der Fortschritte in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit.

Nachdem Augustinus dann noch sowohl die Entwickelung und Vollendung der Frömmigkeit, als auch das aus der Gottlosigkeit hervorgehende Elend bis zur vollendeten Unseligkeit dargestellt hat, beschließt er seine Schrift von der wahren Religion mit einer Ermahnung, in welcher er, noch einmal die verschiedenen Stufen der Abgötterei durchlaufend, dazu auffordert, daß Gott dem Herrn allein göttliche Verehrung erwiesen werde. „Es vereinige uns," sagt er in dieser Ermahnung, „die Gottesverehrung mit dem Einen lebendigen Gott, weil zwischen unserm Geist und der Wahrheit, durch welche wir den Vater erkennen, keine Kreatur sich befindet. Deshalb wollen wir auch die Wahrheit, die Form aller Wesen und Dinge, die von dem Einen geschaffen sind und zu dem Einen hinstreben, die Wahrheit, welche durchaus dem Vater gleich ist, in dem Vater und mit dem Vater zugleich verehren. Aber Gott würde durch seinen Sohn das All nicht geschaffen haben und nicht über jeglichem Dasein beschirmend walten, wenn er nicht im höchsten Sinn der Gute wäre. Daher gebührt es uns, die Gabe Gottes, welche eben so unwandelbar ist als der Vater und der Sohn, gleichermaßen mit dem Vater und dem Sohn

zu verehren, die Dreieinigkeit Eines Wesens, den Gott, von welchem wir sind, durch welchen wir sind, in welchem wir sind, von welchem wir abgewichen, welchem wir unähnlich geworden sind, von welchem wir aber dem Verderben nicht überlassen sind, den Urgrund, zu welchem wir zurückstreben, das Vorbild, welchem wir nachfolgen, und die Gnade, durch welche wir wieder vereinigt werden, den Einen Gott, von welchem wir geschaffen sind, und sein Ebenbild, durch welches wir zur Einheit herangebildet werden, und den Frieden, durch welchen wir der Einheit anhangen, den Gott, der gesprochen hat: „es werde!“ und das Wort, durch welches Alles nach Wesen und Natur gemacht ist, und das Geschenk seiner Güte, durch welches Alles seinem Schöpfer wohlgefällig geworden und mit seinem Schöpfer vereinigt ist, auf daß nichts von Allem, was durch das Wort geschaffen ist, verloren gehe, den Einen Gott, durch dessen Schöpferwillen wir leben, durch den wir als Wiedergeborne weise leben, und durch den wir beseligt leben, wenn wir ihn lieben und an ihm uns erquicken, den Einen Gott, von welchem Alles, durch welchen Alles, in welchem Alles ist.“

Solchen geistigen Arbeiten widmete Augustinus seine Zeit, als er, zurückgezogen von weltlichem Treiben, zu Thagaste lebte. Während er vereint mit den ihn umgebenden gleichgesinnten Freunden dahin strebte, Gesinnung und Wandel immer mehr in der Wahrheit zu heiligen, und in der Erkenntniß der Wahrheit zu wachsen, bezweckte er durch seine Schriften, zu deren Abfassung er durch seinen geistigen Entwickelungsgang den innerlichsten Antrieb hatte, nicht allein bei den ihm zunächst Stehenden, sondern auch in einem weiteren Kreise zur Befestigung und Ausbreitung kirchlichen Glaubens, so wie kirchlichen Lebens und Erkennens zu wirken, und sowohl den Sekten als auch den Ueberresten des Heidenthums entgegen zu treten [1]. Mit Freude ergriff

[1] Daß er diesen Gesichtspunkt in Betreff des Heidenthums hatte, beweist außer seinem Buche von der wahren Religion sein Briefwechsel

er jede sich ihm darbietende Veranlassung, um Anderen in der Aneignung des Friedens, den er selbst nach seinen vormaligen Kämpfen so tief empfand, förderlich zu sein, und sie anzuregen, daß sie dem Herrn und seiner Kirche dienen sollten. Mancher Beweis wurde ihm zu Theil, daß diese Bestrebungen von Erfolg begleitet seien (1). So wurde ihm denn der Aufenthalt in seiner Vaterstadt immer theurer. Er fand, sofern überhaupt ein Lebensideal in dem mit Unvollkommenheit behafteten menschlichen Leben auf Erden zur Verwirklichung gelangen kann, jetzt in Thagaste die Erfüllung der Sehnsucht, die ihn aus Italien nach der Heimath zurückgezogen hatte. Er wünschte die klösterliche Stille nicht zu verlassen; und doch sah er sich jetzt alsbald durch Fügungen, in welchen er den höheren Wink nicht zu verkennen wagte, auf einen anderen vielbewegten Lebensweg hingewiesen.

---

# Drittes Capitel.

## Augustinus wird zum Presbyter in Hippo Regius erwählt. Blicke auf sein dortiges Leben und Wirken.

In dem Ueberblick über das Mönchsthum der damaligen Zeit haben wir erwähnt, daß ausgezeichnete Mönche nicht selten zu Priestern geweiht, oder auf Bischofssitze erhoben wurden. Männer, die mit solchem ausgezeichneten Eifer an

---

mit dem Grammatiker Maximus von Madaura. Epist. 16 u. 17. Namentlich in Madaura hatte das Heidenthum noch eine Stätte behalten. Zu vergl. Bd. I. S. 8.

(1) Zu vergl. die Briefe an den Cälestinus, Gajus und Antoninus. Epist. 18, 19 u. 20.

ihrer eigenen Heiligung arbeiteten, schienen auch vorzugsweise dazu geeignet, den Gemeinden als Hirten vorzustehen, ganz besonders aber in solchen Fällen, in welchen theologisch-wissenschaftliche Bildung und Beredsamkeit mit vorbildlicher ascetischer Frömmigkeit sich vereinigte. Wie segensreich solche Uebergänge von dem ascetisch-beschaulichen Leben zur Verwaltung geistlicher Aemter werden konnten, zeigten die Beispiele eines Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Chrysostomus. Nun konnte Augustinus sich nicht verbergen, daß leicht auch an ihn ein Ruf, die Bürde des geistlichen Amtes zu übernehmen, gelangen möchte. Er hatte sich schon einen weitreichenden Namen erworben. Daß er sein Erbgut an die Kirche zu Thagaste und an die Armen gegeben hatte, ward als ein Zeugniß seiner Frömmigkeit gepriesen; die klösterliche Lebensweise, welche auf jene Zeit solchen Eindruck machte, und doch vor ihm in der nordafrikanischen Kirche nur erst wenig bekannt gewesen war, gereichte ebenfalls dazu, die Aufmerksamkeit vieler Blicke auf ihn zu ziehen; seine Schriften bezeichneten durch die Tiefe und Fülle ihres Inhalts und durch seine Begeisterung für die Kirche, daß er wohl noch Großes als Kirchenlehrer leisten werde. Da Augustinus sich jedoch in seiner Lebensweise zu Thagaste immer mehr heimisch fühlte, und die äußere Ruhe, die seinen höheren Bestrebungen so förderlich war, keineswegs zu verlassen wünschte, auch vor der schweren Verantwortlichkeit, welche das geistliche Hirtenamt mit sich brachte, zurückschrak, so wollte er jenen Ruf wenigstens nicht herausfordern, und vermied es daher, solche Städte zu besuchen, in welchen das Bisthum erledigt war. Die Erwählung des Ambrosius zum Bischof mochte ihm ahnungsvoll und besorgnißerregend vorschweben.

Solcher Besorgniß konnte er aber, als er einmal zu einer Reise nach Hippo Regius sich veranlaßt fand, keinen Raum geben, da er wußte, daß in dieser Stadt der ehrwürdige Greis Valerius die bischöfliche Würde bekleidete.

Die Veranlassung zu der Reise war folgende: in Hippo fühlte sich ein Beamter der Staatspolizei, oder einer von den sogenannten agentes in rebus, lebhaft zu Augustinus hingezogen. Vielleicht hatte er Manches von Augustin's Schriften gelesen, und die Erzählungen, die er über den ausgezeichneten Thagastenser hörte, über dessen Frömmigkeit, Verzichtleistung auf irdischen Besitz und klösterliche Zurückgezogenheit, machten auf ihn einen tiefen Eindruck. Durch seinen irdischen Beruf auf die Beschäftigung mit äußerlichen und weltlichen Angelegenheiten hingewiesen, empfand er den Zug der Sehnsucht nach der innern Einkehr und der ungestörten Beziehung seines Lebens auf das Reich Gottes. Er knüpfte aus der Ferne ein freundschaftliches Verhältniß zu Augustinus an und machte ihn zum Vertrauten seiner Gemüthsbewegungen, aus denen aber noch immer kein fester Entschluß hervorgehen wollte. Gewiß aber würde er durch mündlichen Zuspruch leichter zur Entscheidung gelangen. Möchte er daher doch nur einmal persönlich mit Augustinus zusammentreffen können! Augustinus wünschte den Freund diesem schwankenden Seelenzustande zu entreißen und in dem Gedanken der Weltentsagung zu bestärken. Er reiste also, bald nach dem Anfange des Jahres 391 [1] nach Hippo. Vielleicht erblickte er jetzt, im beginnenden Frühling, zum erstenmal die Stadt, die von nun an die Stätte seines Lebens und Wirkens sein sollte, die alte tyrische Pflanzstadt und spätere römische Kolonialstadt, vormals öfter von den numidischen Königen zur Residenz erwählt, in ihrer lieblichen und fruchtbaren Gegend an der Küste des mittelländischen Meeres, von Festungswerken umgeben, und überragt von der bischöflichen Kathedrale, der Basilika „des Friedens“ [2]. Er suchte in Hippo

---

[1] Ueber die Zeitbestimmung ist zu vergleichen Possidius c. 3 und epist. 21.

[2] Ueber Hippo ist zu vergleichen: Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Bd. II., S. 856 und Gibbon's Geschichte u. s. w. Bd. 8. Durch den Beinamen Regius wurde Hippo als öftere Residenz der alten

seinen Freund auf, verweilte bei ihm und unterredete sich mit ihm, aber auch durch seinen persönlichen Eindruck konnte er bei dem schwankenden, durch verschiedenartige Rücksichten bestimmten Manne eine feste Willensäußerung nicht hervorrufen. Wahrscheinlich näherte er sich nun auch in Hippo dem Bischofe Valerius, und vielleicht geschah es, daß Valerius durch seine Gespräche mit Augustinus, dessen ausgezeichneter Name ihm nicht unbekannt sein konnte, in einem Vorhaben, das ihn schon seit längerer Zeit beschäftigt hatte, bestärkt ward.

Valerius war nämlich von griechischer Herkunft. In der griechischen Kirche war die Predigt zu einer größeren Ausbildung und Anwendung im gottesdienstlichen Cultus gelangt, als in der abendländischen Kirche; auch war es in der griechischen Kirche nicht ungewöhnlich, daß sogar in der bischöflichen Kathedrale und in Gegenwart des Bischofs ein Presbyter predigte, während dies wenigstens in der nordafrikanischen Kirche ungebräuchlich war. Valerius war sich also durch seine heimathlichen Erinnerungen des großen Segens bewußt, welchen die Predigt für die Gemeinden habe, und mußte es dabei schmerzlich empfinden, daß er selbst, schon wegen seiner mangelhaften Kenntniß der lateinischen Sprache, seiner Gemeinde ein so wichtiges Erbauungsmittel nicht hinreichend darbieten könne, wiewohl er sich sagen mußte, daß wegen besonderer Verhältnisse, die nachher darzustellen sind, die Gemeinde zu Hippo vorzugsweise der Predigt bedürfe. Er hatte daher, nach dem Beispiel der griechischen Kirche, den Gedanken gefaßt, an seiner Seite einen Presbyter zu ordiniren, welchem namentlich auch das Predigtamt in der Kirche zu Hippo übertragen werden könnte. Von der Rücksicht, daß eine solche Anordnung in der nord-

---

numidischen Könige bezeichnet und von einer andern sonst gleichnamigen nordafrikanischen Stadt, dem Hippo Zaritus unterschieden. Daß die Hauptkirche in Hippo den Namen basilica pacis führte, ergiebt sich aus epist. 213.

afrikanischen Kirche ungewöhnlich sei und ihm vielleicht Kränkungen verursachen würde, wenn er sehen werde, wie durch Ausübung einer geistlichen Gabe, die ihm selbst versagt war, ein Presbyter seinen Einfluß in der Gemeinde ausbreite, wurde er nicht bedenklich gemacht. Denn ehrgeizige Gedanken lagen ihm fern, und das Beste der ihm anvertrauten Gemeinde lag ihm am Herzen. Aber noch immer nicht war ihm der zur Ausführung seines Plans geeignete Mann gezeigt, obgleich er schon oft sein Anliegen im Gebete dargebracht hatte. Sollte denn jetzt vielleicht sein Gebet erhört werden? Denn wer konnte zur Verwaltung des Predigtamts in Hippo tüchtiger erscheinen, als Augustinus?

Wie nun aber auch dem sein mochte, und wie weit Valerius vor der Begebenheit, die jetzt geschah, schon sein Augenmerk auf Augustinus gerichtet oder nicht gerichtet hatte, Augustinus wenigstens ahnte nicht, daß er sich an der Schwelle einer neuen Wirksamkeit und eines neuen großen Lebensabschnittes befinde. Die Gemeinde war zum Gottesdienst versammelt, auch Augustinus war in die Kathedrale gegangen und stand unter der Menge. Plötzlich nahm Valerius das Wort (1); er setzte seinen Wunsch, sein Vorhaben auseinander. Da hefteten sich alsbald bedeutungsvolle Blicke auf den ausgezeichneten Fremdling aus Thagaste. Die Kunde von seiner Frömmigkeit und Wissenschaft hatte sich in Hippo verbreitet, und mit Liebe sahen die Hipponenser auf den Mann, der sein irdisches Gut hingegeben hatte, um für Gott zu leben. Ihr Ruf ertönte: Augustinus sei der Presbyter! Einmüthig eilten sie auf ihn zu und zogen ihn mit sich fort zum Valerius. Augustinus und kein anderer als Augustinus, so verlangten sie vom Bischofe, solle ihnen zum Presbyter gegeben werden; sie forderten sogleich seine

(1) Die Gemeinde in Hippo scheint nicht erwartet zu haben, daß eine Presbyterwahl stattfinden solle. Denn sonst hätte auch wohl Augustinus davon gehört und dann den Besuch der Kirche vermieden. Daß aber Valerius an Augustinus dachte, ist mir nicht unwahrscheinlich.

geistliche Ordination. Augustinus war tief erschüttert, Thränen drängten sich aus seinen Augen hervor und wahrhaft schmerzlich war es ihm, als Tröster herzutraten, die seine Gemüthsbewegung aus gekränkter Selbstschätzung ableiteten und ihn in dieser Hinsicht beruhigen wollten. Sie glaubten, er fühle sich verletzt, daß ihm überhaupt ein Presbyteramt, anstatt der bischöflichen Würde, angetragen werde, und redeten ihm zu, daß er zwar schon jetzt des Bischofsamtes werth sei, aber auch bedenken möge, daß für ihn das Presbyterat der baldige Uebergang zum Episkopat sein werde. Seine Thränen hatten einen anderen Grund. Es war der Uebergang ins geistliche Amt für ihn wirklich ein schwerer Schritt. In Thagaste hatte er sich heimisch gefühlt, er wünschte an keinem andern Orte zu sein, als dort, wo er ungestört an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten und sowohl durch seine Einwirkung auf seine nächsten Umgebungen, als auch in einem weitern Kreise durch seine Schriften nützlich sein konnte; und so wie es ihn zurückzog zur klösterlichen Stille und zu dem vertrauten Kreise seiner Freunde, beugte ihn der Hinblick auf die Mühsal und Verantwortlichkeit des priesterlichen Berufs. Er empfand seine Schwachheit, die Unzulänglichkeit seiner Vorbereitung, besonders in sofern, als er noch lange nicht tief genug in die heilige Schrift eingedrungen sei, und sie noch nicht in Beziehung auf den Zweck, der christlichen Gemeinde ihre Schätze auszuspenden, betrachtet habe. Dies scheint er schon damals, als seine Ordination verlangt wurde, dem Valerius ausgesprochen, und wenigstens um Aufschub der Ordination gebeten zu haben. Indessen wollte Valerius darauf nicht eingehen, weil er die Ueberzeugung hegte, daß Augustinus unter Gottes Gnade schon die Tüchtigkeit besitzen werde, um das geistliche Amt segensreich zu verwalten. Er pries Gott, daß seine Gebete erhört seien. Augustinus mußte nachgeben. Wenn auch seine Gedanken mit wehmüthiger Liebe zu der klösterlichen Pflanzung zurückkehrten, die er zu

Thagaste ins Leben gerufen hatte, so durfte er doch nicht sagen, daß er dort ein Band geknüpft habe, welches er nicht in Folge des jetzt an ihn ergangenen Rufes auflösen könne, oder vielmehr auflösen müsse. Seine Ordination zum Presbyter an der Kirche zu Hippo wurde vollzogen. (1)

Aber das Bewußtsein von seiner unzureichenden Vorbereitung auf den geistlichen Beruf wurde vergrößert, als er die Verwaltung seines Kirchenamtes begonnen hatte. Da lernte er aus Erfahrung kennen, was er schon an der Schwelle des geistlichen Amtes gefürchtet hatte, daß er keineswegs an christlicher Erkenntniß hinlänglich gereift sei, um den Bedürfnissen der ihm anvertrauten Gemeinde zu genügen. Die Osterzeit nahte heran, viel hatte er dann zu geben, viel von sich zu fordern; aber ihm fehlte die äußere Stille und Ungestörtheit, in welcher ihm die innere Sammlung möglich geworden wäre. Manches strafende, strenge Urtheil hatte er sich früher über Bischöfe und Presbyter erlaubt, die ihm in ihrem Amte nicht genug zu thun schienen. Jetzt fielen diese Vorwürfe auf sein eigenes Gewissen zurück. Deshalb sprach er seinem Bischofe schriftlich die Bitte aus, sich bis Ostern ganz von seinem Amte zurückziehen zu dürfen, um sich unter Gebet und Selbstprüfung ungestört mit der Betrachtung der heiligen Schrift in Beziehung auf seinen geistlichen Beruf zu beschäftigen. Dieses Schreiben an Valerius ist ein schönes Zeugniß des tiefen Ernstes, mit welchem Augustinus die große Verantwortlichkeit des Priesterthums auffaßte, und der Demuth, mit welcher er sich selbst in Beziehung auf seinen kirchlichen Beruf betrachtete.

Er sagt in seinem Briefe (2): „vor allem bitte ich Dich, zu bedenken, daß in diesem Leben und zumal in der gegenwärtigen Zeit nichts leichter, angenehmer und den Menschen

(1) Ueber diese ganze Erzählung ist zu vergleichen: Serm. 355, c. 1, Possidius c. 4 und 5, epist. 21 und epist. 126, §. 7.

(2) Epist. 21.

willkommener ist, als das Amt eines Bischofs, eines Presbyters oder Diakonus, wenn es oberflächlich und nach Menschengefälligkeit verwaltet wird, aber vor Gott auch nichts elender, trauriger und verdammungswerther, und daß andererseits in diesem Leben und zumal in der gegenwärtigen Zeit nichts schwerer, arbeitsvoller und gefahrvoller ist, als das Amt eines Bischofs, eines Presbyters oder Diakonus, aber vor Gott auch nichts köstlicher, wenn es auf solche Weise verwaltet wird, als unser Herr gebietet." Nachdem er dann erwähnt hat, daß er allerdings schon vor seiner Erwählung zum Priester von der großen Verantwortlichkeit und Schwierigkeit des geistlichen Berufs überzeugt gewesen sei, fügt er hinzu: „aber durch meine Erfahrung ist meine frühere Ansicht noch weit übertroffen worden. Nicht als ob ich neue Wogen und Stürme kennen gelernt hätte, aber ich wußte noch gar nicht, in welchem Verhältniß zur Vermeidung oder Erduldung derselben sich meine Kraft befinde, und erachtete meine Tüchtigkeit von einiger Bedeutung. Doch der Herr lachte meiner, und wollte durch die That mich mir selbst zeigen." In diesen Erfahrungen erblickt daher Augustinus die Anmahnung, daß er durch ernstes und treues Forschen in der heiligen Schrift die erforderliche Kräftigung suchen müsse. „Aber", fährt er fort, „vielleicht antwortest Du: ich möchte wissen, was dir an deiner Ausbildung mangelt? Dessen ist so viel, daß ich leichter aufzählen könnte, was ich schon habe, als was ich noch zu haben wünsche. Ich darf wohl sagen, daß ich weiß und mit vollem Glauben festhalte, was zu unserm Heil gereicht. Aber wie soll ich eben dieses zum Heil Anderer darreichen, indem ich nicht das suche, was mir selbst, sondern was Vielen nütze ist, auf daß sie selig werden? Vermag ich es auf andere Weise zu thun, als nach den Worten des Herrn durch Bitten, Suchen und Anklopfen, das heißt durch Beten, Lesen und Seufzen?" Hierauf die Bitte begründend, daß ihm die Zeit bis zum bevorstehenden Osterfeste zur stillen Zurückgezogenheit vergönnt

werde, sagt er endlich noch weiter: „was nämlich könnte ich dem Herrn meinem Richter antworten? Etwa dieses, daß ich nicht darnach forschen konnte, da ich durch kirchliche Arbeiten verhindert war? Wenn er mir dann antworten würde: du Schalksknecht, wenn ein Grundstück der Kirche durch einen böswilligen Ankläger in Anspruch genommen wäre, würdest du dann nicht den Acker verlassen, den ich mit meinem Blute getränkt habe, sofern du für jenes Grundstück bei dem irdischen Richter etwas thun könntest? Würdest du nicht mit völliger Beistimmung, ja selbst mit Gebot und Geheiß dich zu dem Richter begeben und wenn er gegen dich entschiede, sogar über das Meer reisen? Wenn du auf diese Weise selbst ein Jahr lang entfernt wärest, würde wegen deiner Abwesenheit kein Vorwurf laut werden, damit nur nicht ein anderer das Grundstück besitze, das doch nicht für die Seele, sondern nur für den irdischen Unterhalt der Armen nothwendig ist, deren Bedürftigkeit gleichwohl meine lebendigen Bäume, wenn sie fleißig gepflegt wären, viel leichter und mir viel lieber versorgen würden. Warum denn sagst du, daß dir die Zeit gemangelt habe, um zu lernen, wie mein Acker bestellt werden mußte?

Ohne Zweifel ging Valerius auf die in diesem Briefe ausgesprochenen Bitten ein. Augustinus lebte wahrscheinlich in der Nähe von Hippo einige Zeit in stiller Zurückgezogenheit und kehrte darauf, als das Osterfest des Jahres 391 herangenaht war, nach Hippo zurück, durch die einsame Betrachtung des Wortes Gottes gestärkt und durch innere Sammlung gestählt, und gab sich fortan mit aller Kraft dem Berufe hin, den er nicht eigenmächtig erwählt, sondern durch Fügungen, in denen er die Hand Gottes erkannte, empfangen hatte.

Er trat in eine mühevolle Wirksamkeit ein. Die Gemeinde zu Hippo war keineswegs von solcher Beschaffenheit, daß dadurch die Verwaltung des Amtes, welches er übernommen hatte, erleichtert wäre, sondern im Gegentheil

stellten ihm die Gemeindezustände in Hippo große Schwierigkeiten entgegen. Allerdings war zu jener Zeit, in welcher so eben erst die Kirche durch ihren Sieg über das Heidenthum ihre weltüberwindende Macht kund gegeben hatte, und ein jugendliches Siegesgefühl ihre Glieder durchdrang, einerseits dem geistlichen Wirken in den christlichen Gemeinden ein besonders empfänglicher Boden dargeboten; andererseits aber übte noch manche heidnische Sitte und Gewohnheit auf den Wandel der christlichen Gemeinden, neben welchen zum Theil noch der heidnische Cultus fortbestand, einen nachtheiligen Einfluß aus. Dazu kam in der Gemeinde zu Hippo das südlich-heiße, zu aufstürmender Heftigkeit und üppigem Sinnengenuß geneigte Blut. Außerdem hatte Sektenwesen unter den Hipponensern um sich gegriffen, und eine furchtbare Kirchenspaltung bis in die engsten Bande des Familienlebens ihre entzweiende Gewalt ausgebreitet [1]. Ursache genug, daß Augustin's Blick oft sorgenvoll umdüstert ward, und sein gegenwärtiger Beruf, verglichen mit seinem bisherigen Leben in Thagaste, ihm als ein schwerer Kampf im Verhältniß zu einem friedlichen Lebenswege erscheinen mußte. Indessen wünschte er doch auch als Presbyter dem klösterlichen Leben nicht zu entsagen, sondern eine Stätte zu besitzen, wo er äußerlich ein Bild des Friedens, den er im Geiste suchte, wiederfinden, nach den Mühsalen seines Berufs dem Forschen nach Wahrheit, entweder allein oder im vertrauten Freundeskreise, sich ungestört hingeben, und durch Schriften um die Erbauung der Kirche bemüht sein könnte. Gab es doch schon so manche Beispiele, daß von Männern, die aus dem Mönchsthum zum Priesterthum übergingen, das Mönchs-

[1] Die bestätigenden Beispiele zu den hier bezeichneten Zügen des Gemeindelebens in Hippo werden sich allmälig aus unsrer Darstellung ergeben. Auf die Heftigkeit des hipponensischen Charakters weist schon Augustin's Erwählung zum Presbyter hin, aber in späterer Zeit noch ungleich mehr die Erwählung des Pinianus zum Presbyter. Zu vergl. epist. 226.

thum mit dem Priesterthum vereinigt wurde. Der ehrwürdige Greis Valerius, der eine wahrhaft väterliche Zuneigung zu Augustinus hegte, kam diesem Wunsche bereitwillig entgegen. Er schenkte zur Stiftung eines Klosters ein Grundstück (¹), und auf diesem Grundstück, in einem Garten, nahe an der Hauptkirche Hippo's, erhob sich bald das friedliche Klostergebäude, in welchem Augustinus wohnte, umgeben von gleichgesinnten Freunden, die eben so wie er das Weltliche verlassen wollten, um an göttlichem Leben reich zu werden. Dort mögen wir uns ihn vorstellen, daß er mit seinem auch für die Offenbarung Gottes in der Außenwelt so empfänglichen Blicke, in dem blühenden Garten, in der Naturpracht jenes südlichen Klimas und in der heiligenden Nähe der Kirche, wo er das göttliche Wort zu verkündigen hatte, viele erquickende Eindrücke für das innere Leben sammelte, und gemeinsam mit seinen Freunden (²), oder auch in einsamer Stille, die von Gott vorgezeichnete Aufgabe des Lebens zu erfüllen suchte. Die Grundsätze, auf welchen diese klösterliche Genossenschaft beruhte, waren dieselben, von welchen Augustinus mit seinen Freunden in Thagaste ausgegangen war. Von der irdischen Begierde und Sorge sollte das Gemüth befreit werden, und der durchströmenden Gottes- und Nächstenliebe sich ungehindert darbieten. Daher war für die Mitglieder völlige Gütergemeinschaft nach dem Vorbilde der frühsten apostolischen Kirche eine Grundverpflichtung. Keiner durfte eigne irdische Güter besitzen, jeder war berechtigt, an dem, was andere Mitglieder dem Kloster geschenkt hatten, Theil zu nehmen, jedoch auch verpflichtet so weit es angemessen erschien, durch Handarbeit zum gemeinsamen Unterhalte beizutragen (³). In dieser Gemeinschaft des Gebens und Nehmens sollte die christliche Bruderliebe sich offen-

---

(¹) Serm. 355, c. 1.

(²) Auch die schon vorher bezeichneten Unterredungen wurden in Hippo fortgesetzt.

(³) Dies entnehme ich aus Augustin's Werk de opere monachorum.

baren. Aber auch nur nach dem nothwendigen Bedürfnisse sollte einem jeden der irdische Unterhalt dargereicht werden. Von dem Bedürfniß sowohl als von der Sorge des irdischen Gutes sollten alle möglichst frei bleiben, damit für sie alle Gott das große gemeinsame und reichste Gut sein könnte [1]. Dieses Kloster wurde für Nordafrika eine wichtige Pflanzstätte des Klosterlebens und eine Pflanzschule von Kirchenlehrern, von denen uns mehrere im Fortgange dieses Werkes begegnen werden.

Werth und theuer hielt Augustinus auch die Seelenbande, die ihn mit entfernten Freunden vereinigten. Wenn er auch jetzt von seinen früheren Genossen in Thagaste äußerlich getrennt war, so blieb er doch im Geiste mit ihnen verbunden. Niemand aber war so sehr als Alypius geeignet, die Stelle zu ersetzen, welche Augustinus unter ihnen eingenommen hatte, und wenn nicht etwa Alypius seinem Freunde von Thagaste nach Hippo folgte, so liegt die Annahme nahe, daß er in Thagaste das von Augustinus begonnene Werk fortsetzte [2]. Bald jedoch wurde er zum Bischofe seiner Vaterstadt berufen. Die Freundschaft, welche Augustinus auf seiner Heimkehr aus Italien während seines kurzen Aufenthalts in Karthago mit dem Diakonus Aurelius angeknüpft hatte, war in den seitdem verflossenen Jahren noch mehr befestigt worden. Gewiß säumte Augustinus nicht, nachdem er Presbyter geworden war, von seinen Lebensfügungen, die ihn in den Kirchendienst gerufen hatten, so wie von seinem jetzigen Leben und Wirken dem Aurelius Nachricht

---

[1] Serm. 355, c. 1.

[2] In seinem Briefe an Aurelius sagt Augustinus: quod fratrem Alypium in nostra conjunctione mansisse, ut exemplo sit fratribus curas mundi hujus vitare cupientibus, benevolentissime accepisti, ago gratias. Aus diesen Worten wird von den Benediktinern gefolgert, daß ebenfalls Alypius Thagaste verlassen und sich dem klösterlichen Verein in Hippo angeschlossen habe. Aus verschiedenen Gründen aber halte ich diese Folgerung für unwahrscheinlich, und bin der Ansicht, daß die von mir angedeutete Auffassung vorzuziehen ist.

zu geben. Aurelius, inzwischen zu Karthago auf den bischöflichen Stuhl erhoben, drückte in einem Briefe seinem Freunde seine herzliche Theilnahme und Liebe aus. Namentlich billigte er es auch, daß Augustinus als Priester von dem Klosterleben nicht Abschied genommen habe. Er unterstützte durch Schenkung eines Grundstücks die in Hippo aufblühende klösterliche Stiftung, und auch in Karthago gewann unter seiner Pflege das Mönchsthum bald eine Pflanzstätte (¹). Dankbar schrieb Augustinus zurück (²), sprach die Hoffnung aus, daß Aurelius in seiner jetzigen hohen Stellung auf die Beseitigung mehrerer Gebrechen der nordafrikanischen Kirche und Geistlichkeit bedacht sein werde, und verstattet uns, indem er dem Freunde sein Herz aufschließt, in sein damaliges Leben einen Blick zu werfen. Er durfte sich darüber freuen, daß ihm in Hippo bereits große Anhänglichkeit zu Theil geworden sei. Für das ihm entgegenkommende Lob nicht unempfänglich, erkannte er doch auch in demselben die gefahrdrohende Versuchung. „Schwer ist es", schreibt er, „daß wir an dem Lobe, wenn es uns gezollt wird, nicht Gefallen finden. Und doch soll die Hingebung unsers Geistes an Gott so groß sein, daß wir das Urtheil derer, welche uns loben, so viel als möglich berichtigen, wenn sie uns nicht mit Recht loben, damit sie nicht etwa glauben, daß wir etwas besitzen, was wir nicht besitzen, oder daß unserm Verdienste zuzuschreiben sei, was Gottes ist. Wenn sie uns aber Gottes wegen mit Recht loben, so wollen wir ihnen Glück wünschen, daß ihnen das wahrhaft Gute wohlgefällt; nicht aber wollen wir uns Glück wünschen, daß wir den Menschen gefallen, sondern daß wir wirklich vor Gott von solcher Beschaffenheit sind, als sie glauben, nicht aus unserm eignen Verdienste, sondern aus der Gnade Gottes, von welchem Alles verliehen ist, das wahrhaft und mit Recht gelobt wird. Dies präge ich mir täglich ein, und dennoch werde ich, indem ich mit dem

(¹) Epist. 24 n. 6. (²) Epist. 22.

Widersacher kämpfe, oft von ihm verwundet, da ich das Wohlgefallen an dem mir ertheilten Lobe nicht bemeistern kann."

In diesem Abschnitte seines Lebens schloß Augustinus auch eine innige Freundschaft mit dem schon in dem ersten Bande (1) erwähnten Paulinus, der vereint mit seiner Gattin Therasia an dem Grabe des Märtyrers Felix (2) zu Nola, in der paradiesischen Ebene Campaniens, das Asyl eines gottgeweihten Lebens gesucht und gefunden hatte. Nie hatten Augustinus und Paulinus einander gesehen, aber die Verwandtschaft der Seelen, aus welchen alsbald der volle Quell der Freundschaft hervorsprang, ersetzte allen Mangel persönlichen Umgangs. Die Freundschaft wurde durch Alypius vermittelt. Alypius, damals schon Bischof zu Thagaste, benutzte eine sich darbietende Veranlassung, um an Paulinus zu schreiben und ihm zugleich mehrere Schriften Augustin's zu übersenden. Paulinus wurde hingerissen von diesen tiefgedachten Werken christlichen Geistes, von diesen überzeugenden Vertheidigungen der kirchlichen Lehre, und fühlte sich gedrungen, mit Augustinus einen Briefwechsel anzuknüpfen, aus welchem, so wie aus der Antwort an Alypius, hier einige Mittheilungen an geeigneter Stelle sich befinden werden (3).

„Damit Du", schreibt Paulinus an Alypius, „mich kennen lernst, so wisse, daß der alte Sünder erst unlängst aus der Finsterniß und dem Schatten des Todes herausgerissen wurde und den Hauch der Lebensluft einathmet, und noch nicht gar lange die Hand an den Pflug gelegt und das Kreuz des Herrn auf sich genommen hat, das bis ans Ende zu tragen mir mit Hülfe deiner Fürbitten verliehen werden möge." Aehnlich spricht er sich in seinem ersten Schreiben

---

(1) Bd. I. S. 220.

(2) Ruinart ist der Meinung, daß Felix von Nola etwa ums Jahr 260 als Märtyrer gelitten habe. Felix erduldete zwar nicht den Märtyrertod, aber er legte unter Martern ein treues Bekenntniß ab. Zu vergleichen Ruinart, Acta primorum martyrum, p. 258. Die Grabstätte des Felix war ein berühmter Wallfahrtsort. (3) Epist. 24, 25, 27, 30.

an Augustinus also aus: „noch bin ich schwer belastet, ein Veteran in der Zahl der Sünder, und ein Neuling in der Streiterschaar des ewigen Königs. Die Weisheit dieser Welt habe ich Armseliger bisher bewundert, und wegen verwerflicher Thorheit bin ich vor Gott thöricht und stumm gewesen. Aber als ich unter meinen Feinden altgeworden und in meinen Gedanken matt und leer geworden war, habe ich meine Augen erhoben zu den Bergen, und zu den Vorschriften des Gesetzes und zu den Geschenken der Gnade aufgeschaut. Von dort ist mir Hülfe vom Herrn gekommen, der, nicht nach meinen Uebertretungen mir vergeltend, den Blinden erleuchtet hat. Er hat den Gebundenen von seinen Banden frei gemacht, den sündlich Hochmüthigen erniedrigt, damit er den fromm Erniedrigten aufrichtete. So folge ich denn nun, wenn auch noch keineswegs mit gleichmäßigen Schritten, den großen Fußtapfen der Gerechten. Denn deshalb habe ich mich von den Bürden zu befreien und von den belastenden Gewändern loszumachen gesucht, damit ich in diesem stürmisch bewegten Meer des gegenwärtigen Lebens, frei von aller Umhüllung des Fleisches und von der Sorge um den kommenden Tag, auf Befehl und mit Hülfe Christi entrinnen möge. Aber nicht rühme ich mich, es vollbracht zu haben, was ich doch, wenn ich es von mir rühmen könnte, in dem Herrn rühmen würde, bei welchem das Vollbringen steht, während bei mir nur das Wollen ist."

Augustinus erwiederte in herzlichster Weise die von Paulinus dargebotene Freundschaft. Er sandte ihm durch Romanianus, den seine Angelegenheiten nach Italien riefen, eine Antwort, in welcher die innigste Liebe zu dem noch nie geschauten Freund sich ausspricht. Ueber seine Schriften äußert er mit Hinsicht auf die rühmenden Worte des Paulinus: „wenn du aber meine Schriften liesest, so möge dich, was durch meine Schwachheit die Wahrheit redet, nicht in dem Maaße anziehen, daß du das, was ich selbst rede, minder beachtest, damit du nicht, während du das Gute

und Rechte, welches dem Diener mitgetheilt ist, in dich aufnimmst, unterlassen mögest, für die Fehler und Irrthümer, die ich selbst begehe, mir Vergebung zu erbitten. Denn in den Worten, welche dir mit Recht mißfallen werden, erblickst du mich selbst; dagegen bei den Worten, welche gemäß der Gabe des Geistes, die du empfangen hast, dir mit Recht in meinen Büchern gefallen, ist der zu lieben, der zu erheben, bei welchem die Quelle des Lebens ist, in dessen Lichte wir das Licht schauen, nicht im Gleichniß, sondern von Angesicht zu Angesicht. Daher richte auch ich selbst mich mit Schmerz bei den Worten, welche ich aus dem alten Sauerteige hervorgeholt habe, wenn ich sie beim Lesen wahrnehme; bei den Worten aber, welche ich durch Gottes Gnade aus dem Süßteige der Lauterkeit und Wahrheit gesprochen habe, jauchze ich mit Zittern. Denn was haben wir, das wir nicht empfangen hätten? — Aber doch besser ist es, durch größere und zahlreichere als durch geringere und wenigere Gaben Gottes reich zu sein. — Wer wird dies leugnen! Aber wiederum ist es besser, wenn wir wegen einer geringeren Gabe Gott Dank sagen, als wenn wir wünschen, daß wegen einer großen Gabe uns Dank gesagt werde. Bete für mich, mein Bruder, daß ich dies stets von Herzen bekenne, und mein Herz mit meiner Zunge sich nicht im Widerspruch befinden möge. Ja bete für mich, daß ich nicht Eigenlob begehre, sondern lobpreisend den Herrn anrufe. Dann werde ich sicher sein vor meinen Feinden."

Augustinus empfahl dem Paulinus auch den Romanianus und dessen Sohn Licentius. Um Licentius war er damals sehr bekümmert. Die Unterredungen in Cassiciacum haben die Hoffnungen bezeichnet, mit welchen Augustinus auf den Licentius hinblickte, aber auch die Gefahren, denen der geistig begabte und gemüthsreiche Jüngling ausgesetzt war. Als Presbyter empfing Augustinus aus Rom ein in Versen abgefaßtes Schreiben seines ehemaligen Schülers. Wie viel anhängliche Erinnerung und geistiges Streben nun auch

in diesem Schreiben sich aussprach, so mußte doch Augustinus mit großer Betrübniß wahrnehmen, daß Licentius in Gefahr stand, dem Hange zur Sinnlichkeit und zu äußerlichem Glanze gänzlich anheim zu fallen, und die Gemüthsbeziehung auf Christum, die nur noch durch einzelne sehnsüchtige Anklänge aus früherer Zeit angedeutet war, völlig zu verlieren. Er antwortete daher in einem Briefe [1], in welchem er eben so ernst als liebreich den Jüngling von seinen Verirrungen zurückzurufen, und ihm das Eine, was Noth thut, ans Herz zu legen sucht. Er sagt unter Anderem: „ich fürchte, mein Licentius, daß, weil du immer wieder das Joch der Weisheit zurückweisest und verschmähest, die vergänglichen Dinge dich aufs Stärkste und Verderblichste unterjochen werden. Die Weisheit macht diejenigen, welche sie zuerst gebunden und durch anstrengende Uebungen gebändigt hat, nachher frei und bietet sich ihnen zur Erquickung dar, und umschlingt diejenigen, welche sie zunächst mit zeitlichem Zwange an sich gezogen hat, nachher mit den lieblichsten und stärksten Banden ewiger Liebe. Jenes Erstere freilich erscheint etwas hart, jenes letztere aber kann ich weder hart nennen, weil es das Süßeste ist, noch weich, weil es das Festeste ist. Was ist es denn anders, als etwas Unaussprechliches, das aber dennoch geglaubt und gehofft und geliebt werden kann? Dagegen sind die Bande dieser Welt mit wirklicher Bitterkeit, mit falscher Süßigkeit, mit gewissem Schmerz, mit ungewisser Lust, mit harter Arbeit, mit furchtsamer Ruhe, mit thatsächlicher Unseligkeit und eitler Hoffnung der Beseligung verbunden. Solchem also willst du den Nacken beugen und Hände und Füße hinhalten? Was mühst du dich ab? was schwankst du? was neigst du dein Ohr zu den Vorspiegelungen todtbringender Lüste? Sie lügen, sie sterben hin, sie ziehen uns hinein in den Tod. Die Wahrheit allein sagt das Wahre. Christus ist die Wahrheit.

---

[1] Epist. 26.

Laß uns zu ihm kommen, auf daß wir nicht Mühsal leiden. Laß uns sein Joch auf uns nehmen und von ihm lernen, damit er uns erquicke. Denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig, und bei ihm finden wir Ruhe für unsere Seelen. Wenn du einen goldenen Becher zufällig am Boden gefunden hättest, so würdest du ihn der Kirche Gottes schenken. Nun hast du von Gott eine goldene Geistesanlage empfangen, und du dienst mit derselben den Lüsten? Ich beschwöre dich, thue es nicht, wenn du fühlst, mit wie traurigem und mitleidswerthem Herzen ich dieses niedergeschrieben habe, und beweise doch mir noch ein Mitgefühl, wenn du gegen dich selbst gleichgültig geworden bist." Augustinus forderte in diesem Briefe den Licentius auf, sich einmal nach Campanien zu begeben und dort den Paulinus aufzusuchen. Er hoffte, daß Paulinus durch sein leuchtendes Beispiel der Weltverleugnung einen besonders erweckenden Einfluß auf den Jüngling ausüben werde, in dessen Brust zwar die Sehnsucht nach Himmelsfrieden ihre Flügel zu entfalten strebte, aber dann wieder ohnmächtig unter der Uebergewalt irdischer Wünsche und Begierden zusammenbrach.

Paulinus seinerseits war gern bereit, den Wunsch, welchen ihm Augustinus ans Herz gelegt hatte, zu erfüllen. Er schrieb an Licentius Worte von so zarter Liebe, von solcher Milde und solchem Ernst, daß sie eines tiefen Eindrucks schwerlich entbehrten [1]. Da Licentius für Poesie begeistert war, so suchte Paulinus mit dichterischen Klängen in das dichterisch gesinnte Gemüth einzugreifen und zu zeigen, daß wahrlich auch aus der von dem Geiste Christi bewegten Brust Poesie hervorbringen könne. Doch verschwindet Licentius jetzt aus der Geschichte des Augustinus, und wir wissen daher nicht, welchen Einfluß der vereinte Zuruf des Augustinus und Paulinus auf ihn ausgeübt hat.

---

(1) Epist. 32.

# Viertes Capitel.

## Die Predigten des Augustinus. Allgemeine Charakteristik mit Beziehung auf den gottesdienstlichen Cultus in der Kirche zu Hippo.

Valerius hatte den Augustinus zum Priester an der Kirche in Hippo insonders mit dem Wunsche geweiht, daß durch ihn das göttliche Wort oft und eindringlich der Gemeinde verkündigt werden möchte. Augustinus erfüllte treu diesen mühevollen (¹) Theil seines Berufs. Aus seiner eignen geistigen Entwickelung hatte er die Macht des gepredigten Wortes würdigen gelernt; die Erinnerung an die Predigten des Ambrosius war ihm eingeprägt und mit dem entscheidenden Wendepunkte seines Lebens verwebt. Er predigte oft, so wie sich oft die Gemeinde zu gottesdienstlicher Feier versammelte. Der wöchentlich wiederkehrende Tag des Herrn forderte ihn auf, der Gemeinde durch Auslegung und Anwendung des göttlichen Wortes Erbauung darzubieten. Die hohen kirchlichen Jahresfeste waren auch durch festliche Ansprachen an die Gemeinde zu feiern, die dann noch zahlreicher sich zu versammeln pflegte (²). Das Weihnachtsfest war damals schon längst in der nordafrikanischen Kirche der helle Morgenstern unter den hohen Kirchenfesten. Es schloß sich dem Weihnachtsfeste die kirchliche Feier des Neujahrstages an, die zu den Schwelgereien und sonstigen Lustbarkeiten, mit welchen heidnischerseits der Anfang des Jahres begangen wurde, einen ernsten Gegensatz bildete. Aehnlich, wie an hohen Festtagen, strömte am Neujahrstage die Gemeinde

(¹) Serm. 1 in die ordinationis suae: praedicare, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum onus, magnum pondus, magnus labor.

(²) Serm. 196: quia multos hic video propter sollemnitatem.

zahlreich zum Gottesdienst zusammen (1). Aus der orientalischen Kirche war bereits zu Augustin's Zeit das Epiphanienfest als Ergänzung des Weihnachtsfestes in die nordafrikanische Kirche übergegangen. Es wurde in Nordafrika als Gedenkfest der Offenbarung des Heilandes an die Magier gefeiert. Diese galten als die Erstlinge der Heidenwelt, die ebenfalls zu Christo hingeführt werden sollte; sie wurden in so fern den Hirten zu Bethlehem gegenübergestellt. Den Hirten hatte der Engel, den Magiern der Stern die Geburt des Herrn angekündigt, gemäß dem Ausspruche: „die Himmel erzählen die Ehre Gottes." Denn die Himmel sind bewohnt von Engeln und geschmückt mit Gestirnen (2). Das Epiphanienfest war daher in der nordafrikanischen Kirche das Erinnerungsfest, daß auch den Heiden der Heiland geboren sei. Es nahte die festlichste Zeit des Kirchenjahres, welche dem Andenken an den durch Leiden erniedrigten und aus seinen Leiden verherrlichten Erlöser geweiht war. Diese Festzeit begann mit den Quadragesimaltagen. Entsprechend der Vorbereitung auf den Tag der Kreuzigung des Herrn sollte die Quadragesimalzeit durch fromme Uebungen, anhaltende und demüthige Gebete, Fasten, Werke der wohlthätig mittheilenden und vergebenden Bruderliebe bezeichnet sein (3). Je mehr der Gedächtnißtag der Leiden Christi herannahte, desto häufiger folgten einander die gottesdienstlichen Versammlungen, und desto häufiger war also auch Augustinus aufgefordert, von dem Worte Gottes zu reden. Besonders auch die Katechumenen, welche auf die Taufe am Ostersabbath vorbereitet wurden, nahmen dann seine geistliche Pflege in Anspruch. Täglich hatten sie sich zum Anhören des göttlichen Worts und zur Theilnahme am Gebet der Gläubigen zu versammeln. Wenn nur noch zwei Wochen bis zum Osterfeste übrig waren, wurde ihnen das Glaubenssymbol mitgetheilt und ausgelegt. Vermittelst mündlicher Ueberlieferung

(1) Serm. 198. (2) Serm. 204, §. 1. (3) Serm. 206.

hatten sie es sich fest einzuprägen. Sie durften es nicht niederschreiben, sondern nur ihrem Gedächtnisse einprägen, zur Erinnerung an die Verheißung, daß Gott im neuen Bunde sein Gesetz in die Herzen schreiben wolle. Acht Tage später, nachdem sie das Glaubenssymbol gelernt hatten, wurde ihnen das Gebet des Herrn mitgetheilt und ausgelegt. Zuerst sollten sie lernen, was zu glauben, alsdann wie Gott im Gebete anzurufen sei, gemäß den apostolischen Worten: „wer den Namen des Herrn anruft, soll selig werden; wie sollen sie ihn aber anrufen, wenn sie nicht an ihn glauben?“ Nach wenigen Tagen folgte die Feier des Charfreitags. Aus dem Evangelium des Matthäus ward dann die Leidensgeschichte vorgelesen. Am Ostersabbath war für die auf die Taufe Vorbereiteten der große Augenblick der Taufe herangenaht. Sie sprachen das Glaubensbekenntniß aus. Es ertönte der Psalm: „wie der Hirsch sich sehnet nach den Wasserquellen, so sehnet sich meine Seele nach Dir, o Gott!“ und von den Worten dieses heiligen Liedes geleitet, gingen sie zum Taufbrunnen, um durch die Taufe mit Christo in den Tod begraben zu werden [1]. Als gläubige Mitglieder der Gemeinde schauten sie dann in der großen Ostervigilie zum erstenmal, zum erstenmal auch Genossen des heiligen Altarsacraments, in die ganze und vollste Herrlichkeit der kirchlichen Festfeier. Von dieser Vigilie konnte gesagt werden, daß sie die Mutter aller heiligen

---

[1] Im Allgemeinen bemerke ich über diese Darstellung, daß sie auf den genauesten Forschungen in den Augustinischen Predigten beruht. Alles Einzelne könnte mit einzelnen Stellen belegt werden. Doch beschränke ich mich darauf, an geeigneten Abschnitten die hauptsächlichsten Stellen anzuführen. — Zu der tiefsinnigen Symbolik der alten Kirche gehörte auch dieses, daß gerade am Ostersabbath in Erinnerung an das Grab des Gekreuzigten die Taufe, welche ja auch ein Sinnbild des mit Christo in den Tod Begrabenwerdens enthält, vollzogen zu werden pflegte. — In den Baptisterien befanden sich Wasserquellen oder Wasserbrunnen, in denen getauft wurde. Näheres hierüber wird in der Beschreibung Rom's von Bunsen u. s. w. mitgetheilt.

Vigilien sei. Es konnte gerühmt werden, daß in ihr die ganze Welt wache, nämlich jene Welt, von welcher geschrieben stehe: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu.“ In der Ostervigilie, wenn die Christenheit wachend die heilige Stunde der Auferstehung begrüßte, fand das Wort: „die Nacht wird erleuchtet wie der Tag“, auch sichtbar seine Erfüllung. Ein Lichtstrom ergoß sich dann durch die Städte und strahlte zurück aus den Kirchen, so daß Niemand dem großen Eindruck der Osterfreude sich zu entziehen vermochte. Deshalb konnte auch Augustinus sagen: „so herrlich ist die Feier dieser Vigilie, daß sie selbst diejenigen nach dem Fleisch zu wachen antreibt, die nach dem Herzen nicht sowohl schlafen, als vielmehr in Finsterniß der Gottlosigkeit begraben sind. Daher wacht in dieser Nacht sowohl die feindselige als auch die versöhnte Welt; diese wacht, damit sie befreit den Heiland lobe, jene wacht, damit sie verurtheilt den Richter lästere. Wir werden also sogar von unsern Feinden ohne ihr Wissen daran erinnert, wie wir für uns wachen müssen, da jene, welche uns beneiden, unsertwegen wachen. Denn von denen, welche noch nicht mit dem Namen Christi bezeichnet sind, können in dieser Nacht Viele vor Schmerz, Viele vor Scham, Einige auch, welche sich schon dem Glauben nähern, aus Furcht vor Gott nicht schlafen. (1)

Bis zum Pfingstfeste war die ganze Zeit nach der großen Ostervigilie eine Zeit der kirchlichen Fest- und Freudenfeier. Sie wurde als ein Sinnbild des zukünftigen Lebens nach der Auferstehung angesehen. Das Halleluja wurde dann gesungen, zur ahnungsvollen Andeutung der Lobgesänge in dem himmlischen Vaterlande (2). In dieser festlichen Zeit war die Woche bis zum Sonntage nach Ostern noch besonders ausgezeichnet. Die weltlichen Händel sollten dann ruhen,

(1) Serm. 57, 212, 227, 219. Enarr. in Psalmum 41.

(2) Der Gesang des Halleluja scheint besonders herrlich und hinreißend gewesen zu sein.

keine unheilige Streitsache sollte den Frieden dieser geheiligten Tage stören. Täglich versammelten dann die Basiliken die Gemeinde zur Feier der Auferstehung des Erlösers. Nach der Reihenfolge wurden an den einzelnen Tagen die evangelischen Erzählungen von der Auferstehung und den Erscheinungen des Auferstandenen vorgelesen. Unter der zahlreich zusammenströmenden Gemeinde stellten sich doch noch namentlich die Neugetauften als ein Gegenstand der geistlichen Pflege dar. Sie befanden sich in der ersten schuldlosen, aber auch der Belehrung und Ermahnung besonders bedürftigen Kindheit des höheren Lebens (1). Ihre weißen Gewänder waren ein Zeichen der kindlich hellen Beschaffenheit ihrer Seelen. Sie trugen dies Zeichen bis zur Octave des Osterfestes. Bis zu diesem Tage, der durch seine Bedeutung zum Aufsuchen symbolischer Beziehungen veranlaßte, war schon in ihrer äußeren Erscheinung eine Aufforderung enthalten, daß zu ihnen Worte der Ermahnung, der Zurückweisung auf die heiligen Sacramente, an welchen sie Theil empfangen hatten, besonders auch Worte der Belehrung über das Altarsacrament gesprochen werden möchten. Die Feier der Verherrlichung des Erlösers durch seine Auferstehung fand durch die Feier seiner Himmelfahrt ihre Ergänzung und Vollendung, und endlich mit dem Pfingstfeste, welches ähnlich wie das Osterfest mit einer Vigilie begann, wurde diese Zeit der kirchlichen Fest- und Freudenfeier beschlossen, und der heilige Strom des Kirchenjahres, der, eine Zeitlang in festlicher Fülle hinrauschend, Viele in sich aufgenommen hatte, die sich sonst lässiger zu den Altären nahten, rollte nun wieder in seinem gewöhnlichen Laufe fort (2).

Schon dieser Ueberblick über die sonntägliche und festtägliche Feier in der nordafrikanischen Kirche jener Zeit

---

(1) Daher auch infantes genannt.

(2) Serm. 243, 255, 223, 240, 239, 263, 266, 264, 269.

erweckt die Anschauung, daß damals ein Kirchenlehrer, welchem es die höchste Angelegenheit war, das göttliche Wort lebendig den Gemüthern einzupflanzen, die vielfachste Aufforderung zur Verkündigung dieses Wortes hatte. Aber den bis jetzt erwähnten festlichen Tagen des Kirchenjahres traten noch manche andere Tage kirchlicher Feier zur Seite, heilige Gedächtnißtage, welche die Entfaltung des von dem Erlöser in die Menschheit hinübergeleiteten göttlichen Lebens, festgehalten an besonders leuchtenden Trägern der göttlichen Gnade, zum Gegenstand hatten, Gedächtnißtage von Aposteln, Heiligen und Märtyrern. Geburtstage wurden meistentheils diese Gedächtnißtage genannt, aber sie erinnerten, mit alleiniger Ausnahme des Geburtstages Johannis des Täufers, nicht an den Geburtstag zum irdischen Leben, sondern an den Tag des Hinscheidens aus dem irdischen Leben, und also an den Geburtstag zum ewigen Leben. Nur das Gedächtniß Johannis des Täufers wurde ebenfalls an jenen erstern Geburtstag angeschlossen. Die Vergleichung zwischen dem Herrn und seinem Vorboten, von welchem gesagt war, daß Niemand unter allen von Weibern Geborenen größer sei, veranlaßte dazu, daß dem Geburtstage des Heilandes der Geburtstag des Täufers gegenübergestellt ward, bereits durch den Zeitpunkt im Jahr bedeutungsvoll für den Ausspruch: „er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ Unter den Aposteltagen wurde in der nordafrikanischen Kirche namentlich der Geburtstag oder der Tag des Märtyrerthums der Apostel Petrus und Paulus festlich begangen, und außerdem aus dem Leben des großen Heidenapostels auch noch der Tag, der ihn aus einem Verfolger des Evangeliums zum Verkündiger des Evangeliums umgewandelt hatte. Denen, welche aus der Heidenwelt berufen und wesentlich eine Frucht der paulinischen Predigt waren, mußte dieser Tag vorzüglich denkwürdig sein.

Unter den Geburtstagen der Märtyrer gebührte dem Märtyrertage des apostolischen Mannes, der zuerst um des

Erlösers willen den Tod erduldete, und sterbend ein so treues Nachbild der Liebe des Herrn ausprägte, eine hervorragende Stelle. Aber Stephanus war der erste in der Reihe vieler Glaubenszeugen, die ihr Bekenntniß mit ihrem Blute besiegelt hatten. Damals, als dem Augustinus in der nordafrikanischen Kirche das Predigtamt anbefohlen war, hatte erst seit wenigen Jahren die dreihundertjährige Zeit, in welcher die Kirche unter Märtyrerthum sich ein siegreiches Bestehen in der Welt errang, ihr Ende erreicht. Der noch frischesten Erinnerung war die Bedeutung der Bluttaufe für die Entwickelung des göttlichen Reichs eingeschrieben. Der Anblick einer christlichen Heldengröße, die weder vor Martern, noch selbst vor der Aufopferung des irdischen Lebens zurückbebte, und sterbend eine Liebe, eine Sehnsucht, eine Begeisterung, einen Frieden und ein Leben, die nicht von dieser Welt sind, am mächtigsten offenbarte, hatte wesentlichst dazu beigetragen, daß der unabweisbare Glaube an den himmlischen Ursprung des Evangeliums sich verbreitete und den Zustand der menschlichen Entwickelung, der so traurige Spuren innerer Auflösung und geistigen Hinwelkens zeigte, mit einer jugendlichen Fülle geistiger Lebenskräfte durchdrang. Es konnte von den Märtyrern gesagt werden: „gleichsam wie von einem Samen des Blutes ist die Erde von Märtyrern angefüllt und aus diesem Samen ist die Saat der Kirche aufgesproßt. Mehr noch im Tode als im Leben haben sie Christum verkündigt. Heute verkündigen sie ihn, heute predigen sie ihn. Die Zunge schweigt, aber die Thaten reden. Sie wurden ergriffen, gebunden, eingekerkert, vorgeführt, gemartert, verbrannt, gesteinigt, durchbohrt, den wilden Thieren vorgeworfen. Jedesmal wurden sie bei ihrem Tode als Elende verhöhnt, aber köstlich ist vor dem Blicke des Herrn der Tod seiner Heiligen. Damals nur allein vor dem Blicke des Herrn köstlich, jetzt aber auch vor unserm Blicke. Denn damals war es eine Schmach, ein Christ zu sein, der Tod der Heiligen war verachtet vor den Augen der

Menschen; sie wurden verwünscht, sie wurden verworfen; es war ein Fluch: mögest du so sterben, so gekreuzigt, so verbrannt werden! Jetzt aber, wo ist jetzt ein Gläubiger, der sich einen solchen Fluch nicht wünschte?" (1)

Wohl mußte daher die Kirche sich gedrungen fühlen, die Märtyrer zu ehren und ihr Gedächtniß mit dankbarer Liebe zu bewahren. In dem großen Gottesgarten der Kirche, wo das eingepflanzte göttliche Leben zu reicher Mannichfaltigkeit erblüht war, wurden die Märtyrer mit den Rosen verglichen. „Der Garten des Herrn", sagt Augustinus, „enthält die Rosen der Märtyrer, die Lilien der Jungfrauen, den Epheu der Gatten und die Veilchen der Wittwen." Altäre und Basiliken wurden mit dem Namen der Märtyrer bezeichnet, nicht als ob sie den Märtyrern geweiht werden sollten, sondern sie sollten durch die Märtyrer Gott geweiht sein. Wenn in dem Kirchengebete die Stelle kam, in welcher die Gemeinde des Herrn hienieden ihre fürbittende Stimme auch noch für die schon aus dem irdischen Leben Hingeschiedenen erhob, wurden von den übrigen Verstorbenen die Märtyrer ausgeschlossen, in der Zuversicht, daß sie der Fürbitte nicht mehr bedürften, sondern als solche, welche für den Herrn Alles aufgeopfert hätten, auch gewiß in ihres Herrn Freude eingegangen seien. Vielmehr befahl sich die auf Erden streitende Kirche der Fürbitte der verklärten Glaubenszeugen, die durch heldenmüthiges Märtyrerthum in die ihnen verheißene Herrlichkeit eingegangen waren. Mit hoher Verehrung wurden auch die Reliquien der Märtyrer betrachtet. An diese der Erinnerung geheiligten Ueberreste knüpfte sich das Andenken an den Kampf, der siegreich von den Märtyrern erduldet, und an den Segen, der aus dem Kampfe hervorgegangen war. Es waltete der Glaube, daß ganz besonders vermittelst dieser Reliquien die Gnade, welche die Märtyrer bei Gott gefunden hätten, und die Wirksamkeit

(1). Serm. 287. 286.

ihrer Fürbitte kund gemacht werde. Man erzählte sich von wunderbaren Gemüthserschütterungen, Glaubenserweckungen und Heilungen, die an den Stätten, wo Märtyrerreliquien niedergelegt waren, geschehen seien. Darum betrachtete man die Reliquien als kostbare Schätze. Diese Ueberreste, welche gewiß im entsprechenden Maaße, als sie Martern erduldet hätten, dereinst am Tage der Auferstehung in der Herrlichkeit der verklärten Leiber leuchten würden, galten als Unterpfänder des Zusammenhanges zwischen der kämpfenden und der triumphirenden Kirche, und man fühlte bei ihnen die geistige Nähe der vollendeten Glaubensstreiter und die Gegenwart der mit denselben wirksamen Gnade Gottes. Deshalb wurden die zum Andenken der Märtyrer errichteten Altäre und Basiliken mit Reliquien ausgestattet, und überhaupt suchte man die Kirchengebäude durch den bedeutungsvollen Schmuck der Reliquien zu heiligen. Einzelne Märtyrerkirchen standen wegen der wunderbaren Thatsachen, die sich dort begeben haben sollten, in besonderem Ansehen. Zu diesen gehörte die Basilika des Märtyrers Felix von Nola. Oefter geschah es, daß man an solchen geheiligten Stätten in Fällen, wo durch menschliches Urtheil die Wahrheit nicht ermittelt werden konnte, durch ein Gottesgericht die Wahrheit zu ermitteln suchte (1).

Auch in der Kirche zu Hippo fehlte es nicht an außerordentlichen Begebenheiten, welche zur Verbreitung der Märtyrerverehrung beitrugen. Besonders ist eine Begebenheit merkwürdig. Reliquien des Stephanus waren nach Hippo gebracht, und es war dort in Beziehung auf diesen ersten Märtyrer ein Altar geweiht worden. Nun erschienen eines Tages ein Bruder und eine Schwester, Paulus und Palladia, am ganzen Leibe zitternd, ein beklagenswerther Anblick körperlichen und geistigen Leidens. Ueber ihren traurigen Zu-

(1) Enarr. in Psalm. 67. Serm. 304, 356, 310, 318, 273, 284, 275, 328, 336. Epist. 78.

stand befragt, antwortete Paulus: Cäsarea in Kappadocien ist unsre Heimath, dort lebten wir, zehn Geschwister, sieben Brüder und drei Schwestern, mit unserer verwittweten Mutter. Von unserm ältesten Bruder ward unsre Mutter schlecht behandelt und sogar mit Schlägen gemißhandelt; wir Uebrigen aber schwiegen zu dieser Unthat still, und sprachen für unsre Mutter kein Wort. Dadurch von ihrem Schmerze hingerissen, faßte sie den Entschluß, alle ihre Kinder zu verfluchen. Früh Morgens nach dem Hahnenschrei ging sie zum Quell der heiligen Taufe, sie löste ihr Haar auf, entblößte ihre Brüste, und den heiligen Quell berührend, bat sie von Gott, daß ihre Kinder ruhelos auf Erden umherirren, und ein schreckendes Beispiel der göttlichen Vergeltung sein möchten. Alsbald sah sie, wie furchtbar ihr entsetzliches Gebet erhört sei. Unser ältester Bruder wurde sogleich von einem Zittern am ganzen Leibe befallen, und innerhalb eines Jahres waren alle übrigen Geschwister, nach der Reihenfolge ihres Alters, von derselben göttlichen Strafe betroffen. Die Mutter, als sie die Wirkung ihres Fluchs erblickte, gerieth in Verzweiflung, und machte selbst ihrem Leben ein Ende. Wir alle aber verließen, unvermögend unsre Schmach daheim zu ertragen, unser Vaterland und irrten in verschiedenen Ländern umher. Unser zweiter Bruder hat, wie wir hören, an dem Grabe des Märtyrers Laurentius zu Ravenna Genesung gefunden. Ich jedoch, der sechste unter den Geschwistern, nebst meiner Schwester hier, die zunächst an Jahren auf mich folgt, nahm meinen Weg zu vielen heiligen Stätten, an denen die göttliche Barmherzigkeit Wunder gewirkt hatte, in der Sehnsucht, von meinen Leiden befreit zu werden. Aber immer blieb unsre Hoffnung vergebens. Umsonst beteten wir zu Ankona an dem Grabe des Märtyrers Stephanus. Doch durch öftere Visionen wurden wir hierher gewiesen, mit der Verheißung, daß hier an dem Grabe, wo ebenfalls Reliquien des Stephanus verborgen sind, unsre Leiden ihr Ziel erreichen sollen.

Mit großer Theilnahme und gespannter Erwartung wurde zu Hippo diese Erzählung gehört. Funfzehn Tage etwa vor Ostern waren die beiden unglücklichen Geschwister angekommen, und täglich beteten sie an dem Grabe des Märtyrers. Aber immer wich die Krankheit noch nicht von ihnen. Ueberall, wo sie gingen, erregte ihr trauriger Anblick Aufsehen, und selbst im Schlafe dauerte das Zittern ihrer Glieder fort. Auch in der Frühe des Ostermorgens betete der mit Fluch belastete Jüngling an den Cancellen, von denen die Gedächtnißstätte des Märtyrers umgeben war. Plötzlich stürzte er besinnungslos und regungslos zu Boden. Die Gemeinde eilte herbei. Einige wollten ihn aufheben. Andere riethen, man solle den Ausgang abwarten. Da richtete er selbst sich auf. Mit wiedererwachendem Bewußtsein sah er auf die ihn umgebende Menge, und — er war geheilt; keine Spur von seinem früheren Zittern war zurückgeblieben. Mit seinem Dankgebete vereinigte sich die laute Lobpreisung der Augenzeugen. Augustinus, von der Macht des Eindruckes ergriffen, sagte nur wenige Worte, in der Ueberzeugung, daß die wunderbare Begebenheit am lautesten für sich selbst rede. Aber am zweiten Tage nach Ostern wollte er sich ausführlicher über das außerordentliche Ereigniß aussprechen.

Inzwischen war eine Denkschrift über die Schuld, die Strafe und die Errettung des jungen kappadocischen Mannes aufgesetzt worden. Sie wurde in der Basilika vorgelesen, während die beiden Geschwister den Augen der Gemeinde dargestellt waren, der Bruder neugestärkt durch die göttliche Barmherzigkeit, die Schwester aber noch bebend unter der göttlichen Strafe. Als die Vorlesung der Denkschrift beendigt war, hieß Augustinus die Geschwister sich entfernen, und begann seine Ansprache mit den Worten: „gewiß zwar dürfen wir glauben, meine Brüder, daß durch die Barmherzigkeit Gottes alle jene Geschwister, welche der Zorn Gottes getroffen hat, noch einmal wieder gleich diesem

Jüngling, über den wir uns jetzt freuen, zur Genesung gelangen werden; mögen jedoch die Kinder lernen, zu gehorchen, und die Eltern sich fürchten, zu zürnen." Ferner forderte er zur Lobpreisung der göttlichen Gnade auf, die gerade an dieser Stätte sich habe verherrlichen wollen. Plötzlich aber wurde er durch laute Stimmen vom Grabe des Märtyrers her unterbrochen. Dorthin war Palladia gegangen, um zu beten, und ähnlich ihrem Bruder zusammengesunken, um geheilt wieder aufzustehen. Geheilt wurde sie zu dem Orte zurückgebracht, wo sie kurz zuvor zitternd gestanden hatte. Thränen flossen aus vielen Augen, und Jubelruf, der nicht enden wollte, hallte durch die Basilika (¹).

Durch solche Begebenheiten wurde die Verehrung der Märtyrer und die Feier ihrer Geburtstage, nämlich ihrer Geburtstage zum höheren Leben, befördert. So geschah es auch in der Kirche zu Hippo. Namentlich sind folgende Märtyrer, deren Gedächtnißtage dort gefeiert wurden, zu nennen (²): das Märtyrerthum des Archidiakonus Vincentius war, so wie überhaupt der Kirche in dem römischen Reiche, auch der Kirche zu Hippo ein heiliges Vermächtniß (³). Mit staunender Ehrfurcht erfüllte eine Seelengröße, die durch die verschiedensten Martern nicht gebeugt werden konnte; die unter den Schmerzen der Brandwunden so sehr von himmlischer Erquickung erfrischt wurde, daß es schien, als würde der Sterbende von seinen Leiden gar nicht berührt; die endlich ein Zeugniß des gutvollbrachten Kampfes auch noch dadurch empfing, daß der entseelte Leib, der ins Meer geworfen war,

(¹) Serm. 318 u. 322. De civitate Dei lib. 22, c. 8.

(²) Das in dem folgenden Abschnitt über die einzelnen Märtyrer Gesagte beruht durchaus auf Aeußerungen Augustin's in seinen Predigten.

(³) Vincentius war von edler Abkunft und noch in jugendlichen Jahren. Er war Archidiakonus zu Cäsaraugusta (Saragossa), starb aber zu Valentia in Spanien, und zwar während der diokletianischen Verfolgung im Jahre 304, den Märtyrertod. Er war nicht allein durch Glaubensmuth und Frömmigkeit, sondern auch durch Bildung und Beredsamkeit ausgezeichnet. Ruinart, acta primorum martyrum pag. 387 et seqq.

um allen Blicken der Liebe auf immer entzogen zu werden, wieder von den Fluthen ans Ufer zurückgetragen, und der mitstreitenden Gemeinde zur ehrenvollen Bestattung zurückgegeben ward. Heilig war auch der Kirche zu Hippo das weitgefeierte Andenken des römischen Archidiakonus und Märtyrers Laurentius (1), der, als ihm von seinen Verfolgern die Schätze der Kirche abgefordert wurden, viele Arme, welche von der Kirche unterstützt wurden, als die Schätze der Kirche darstellte, und dann unter der Pein des Feuertodes von einem solchen Feuer der Glaubenszuversicht und der Liebe glühte, daß die äußeren Flammen erkaltet schienen. Herrlich überhaupt in der abendländischen und auch in einem großen Theil der morgenländischen Kirche, vor allem aber doch in der nordafrikanischen Kirche, war der Märtyrertod des Cyprian (2). So wie dieser große Bischof von Karthago als Lehrer und Hirte hervorgeragt hatte, bewies er dem Herrn, dessen Dienste er sich hingegeben hatte, sich getreu bis in den Tod. Seine Standhaftigkeit in der Verbannung, seine im Kerker nicht abnehmende Sorge um seine Gemeinde, die Entschlossenheit, mit welcher er im Angesichte des Todes auf den Rath des Proconsuls: „denke an dich!“ die Worte erwiderte: „in einer so gerechten Sache findet kein Bedenken statt“, sein letztes Wort, das nach der Ankündigung des Todesurtheils eine Lobpreisung der göttlichen Liebe war, blieb der verehrenden Erinnerung seiner Gemeinde eingeschrieben, war der verklärte Abschluß seiner dem Reiche Gottes geweihten Wirksamkeit, und wurde nicht allein in der nordafrikanischen Kirche, sondern auch noch weit über die Grenzen derselben hinaus gefeiert. Der Geburtstag der mailändischen Märtyrer Protasius und Gervasius (3) mußte dem Augustinus wegen

(1) Laurentius starb den Märtyrertod in der Valerianischen Verfolgung im Jahre 258. Ruinart pag. 180.

(2) Cyprian starb ebenfalls in der Valerianischen Verfolgung als Märtyrer im Jahre 258. Ruinart p 193.

(3) Ueber diese beiden Märtyrer sind keine näheren Nachrichten überliefert worden. Confess. c. IX., c. 7.

der Erinnerung an die wunderbare Heilung, deren Augenzeuge er selbst einst zu Mailand in der Zeit seiner innern Umwandlung gewesen war, besonders theuer sein (¹).

Unvergeßlich war der Heldenmuth der beiden karthagischen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas, die in der Christenverfolgung unter Septimius Severus ihr Blut vergossen, und durch ihr vereintes Leiden bedeutungsvoll auf den allen Märtyrern gemeinsamen Lohn hinwiesen (²). Ihr Märtyrerthum war um so bewundernswerther, da sie es als schwache Frauen erduldeten und die stärksten Gefühle, durch welche in ihrer Lage ein weibliches Gemüth wankend gemacht werden konnte, zu überwinden hatten, Felicitas im Kerker mit einem Kinde unter ihrem Herzen, Perpetua mit einem Kinde an ihrer Brust, und außerdem bestürmt von den Bitten ihres alten Vaters, daß sie, um ihr Leben zu retten, ihren Glauben verleugnen solle. Aber ihr Glaube war ihnen das theuerste Kleinod. Mit unerschütterlicher Standhaftigkeit betraten sie das Amphitheater, wo mit grausamer Lust die heidnische Volksmenge auf den Anblick harrte, daß sie von wilden Thieren zerfleischt würden. Wohl also verdienten sie es, daß sie, gleichwie sie bei ihrem Sterben ein solches Schauspiel dargeboten hatten, an dem Gedächtnißtage ihrer Leiden in geistiger Anschauung von der Kirche umgeben würden, die mitfühlend ihren Kampf theilte und ihres Triumphs sich freute. Geheiligt war das Andenken des Märtyrers Felix von Thinissa, der um des Herrn willen sein häusliches Glück bereitwillig aufgeopfert hatte. Gefeiert war das Märtyrerthum des Marianus und Jacobus (³). Denkwürdig waren die Märtyrer Castus und Aemilius (⁴). An ihnen zeigte sich die menschliche Schwachheit, durch welche sie

(¹) Serm. 304, 309. (²) Perpetua felicitas. (³) Numidische Geistliche. Sie starben den Märtyrertod in der Valerianischen Verfolgung im Jahre 259. Im Angesichte des Todes wurden sie von himmlischen Visionen erquickt. Maria, die Mutter des Marianus, pries nach dem Märtyrertode des Marianus sowohl ihren Sohn als auch sich selbst selig.

(⁴) Märtyrer zu Karthago in der Valerianischen Verfolgung.

anfangs zur Verleugnung fortgerissen wurden, aber dann auch wieder die siegreich durchbrechende Kraft des Glaubens, so daß sie endlich muthig den Feuertod erduldeten. Bei dem Andenken an die heilige Agnes (1) wurde der Reichthum der göttlichen Gnade besonders daran gepriesen, daß ein kaum erst zur Jungfrau erblühtes Mädchen in dem zarten Alter von dreizehn Jahren schon das christliche Bekenntniß mit dem Märtyrertode besiegeln konnte. Das Gedächtniß der drei spanischen Märtyrer, des Bischofs Fructuosus und der Diakonen Augurius und Eulogius (2), der Zeitgenossen Cyprians, wurde auch zu Hippo festlich begangen. Namentlich die Antwort, die Fructuosus gab, als jemand sich seinem Gebete anempfahl: „ich bete für die katholische Kirche, die vom Morgen bis zum Abend ausgebreitet ist", und auf die Frage des Richters: „verehrst auch du den Fructuosus?" die Antwort des Eulogius: „ich verehre nicht den Fructuosus, sondern ich verehre Gott, den auch Fructuosus verehrt", waren Zeugnisse der Frömmigkeit, die in der Erinnerung der Gemeinde fortzuleben verdienten. Gefeiert war das Andenken der lichten Schaar (3) von Utika, vieler Glaubenszeugen, die für ihre Treue, mit welcher sie dem Erlöser anhingen, zusammen den Märtyrertod erduldet hatten. Ein ehrendes Andenken ward den massilitanischen Märtyrern geweiht (4). Berühmt war zu Hippo die Gedächtnißstätte der zwanzig Märtyrer (5). Ueberall in der nordafrikanischen Kirche bekannt und gefeiert war das Märtyrerthum der Crispina (6), jener heldenmüthigen Frau, welche

(1) Römische Märtyrerin in der diokletianischen Verfolgung im Jahre 304. Ruinart p. 503. (2) Ruinart p. 219.

(3) Massa candida. Augustinus giebt folgende Erklärung dieses Namens: massa ob numeri multitudinem, candida ob causae fulgorem. Serm. 306. Näheres bei Ruinart p. 169.

(4) Numidische Märtyrer, über welche aber nichts Näheres bekannt ist.

(5) Auch über diese Märtyrer fehlen nähere Nachrichten.

(6) Numidische Märtyrerin in der diokletianischen Verfolgung im Jahre 304. Ruinart pag. 493.

um den Preis der ewigen Güter ihre irdischen Reichthümer für nichts geachtet hatte. Auch das Andenken der Märtyrer Theogenes und Leontius, die vormals Bischöfe zu Hippo waren, blieb dort unvergessen (1). Endlich wollte auch die Kirche von der Zahl der siegreichen Streiter, die um ihres Glaubens willen gelitten hatten, die alttestamentlichen Blutzeugen nicht ausschließen. Gemäß der Ueberzeugung, daß in dem alten Testamente das neue Testament verborgen und in dem neuen Testamente das alte Testament offenbar sei, wurden die sieben makkabäischen Brüder, welche der Grausamkeit des Antiochus Epiphanes mit solcher Standhaftigkeit widerstanden hatten, den christlichen Märtyrern zugerechnet (2).

Diese Märtyrer hatten wir im Einzelnen zu erwähnen, da ihre Gedächtnißtage in der Kirche zu Hippo gefeiert wurden. Es war dort aber auch den Märtyrern insgesammt ein Gedächtnißtag geheiligt, gleichsam ein Märtyrer-Allerheiligentag. Als Freudentage wurden diese Gedächtnißtage gefeiert, denn das Mitgefühl mit den Leiden der Märtyrer wurde überwogen von dem Mitgefühl mit ihrem Triumph. Sie hatten sich im Kampfe bewährt und den Siegeslohn empfangen, und es bestand — diesen Glauben hegte man und fand ihn vielfach bestätigt — ein segenbringendes Band zwischen ihnen, die schon von der Seligkeit des ewigen Lebens umgeben waren, und denen, die noch erst auf Erden zu dieser Seligkeit emporstrebten, und zur Erreichung derselben durch die vollendeten Glaubenszeugen sich gefördert sahen. Ursache genug, daß die Märtyrertage als Freudentage begangen wurden. Aber hierbei zeigte sich in der nordafrikanischen Kirche eine verderbliche Einmischung heidnischen Wesens in christliche Lebensäußerungen. Die Einsetzung des heiligen Abendmahls hatte sich an ein Mahl angeschlossen,

---

(1) Theogenes war Zeitgenosse des Cyprian, und starb wahrscheinlich in der valerianischen Verfolgung; über den Leontius ist nichts Näheres bekannt.

(2) Serm. 280, 285, 273. De civitate Dei lib. 22, c. 8.

in welchem sich die Gemeinschaft und Liebe zwischen dem Meister und seinen Jüngern darstellte. Daher blieb auch noch zunächst mit der Feier des Abendmahls die Feier der Agapen vereinigt. Indessen mußten schon im apostolischen Zeitalter Mißbräuche, welche in diese christlichen Liebesmahlzeiten eingedrungen waren, getadelt werden. In der nordafrikanischen Kirche waren die Agapen mit den Märtyrerfesten vereinigt worden, aber völlig ausgeartet. Es zeigte sich an dieser Thatsache, daß es nicht gut sei, durch äußerliche Antriebe und schwache Nachgiebigkeit die Ausbreitung des Christenthums befördern zu wollen. Nämlich im Heidenthum pflegten an den Tagen, welche den Göttern geheiligt waren, schwelgerische Mahlzeiten den Göttern zu Ehren gehalten zu werden. Als nun die Verfolgungen gegen die Christen aufgehört hatten, das christliche Bekenntniß im römischen Reiche herrschend geworden war, und Uebertritte aus dem Heidenthum zum Christenthum in großer Zahl stattfanden, entstand die Meinung, daß sich die Kirche noch schneller ausbreiten möchte, wenn anstatt jener heidnischen Volksfeste ein Ersatz an den Märtyrertagen durch christliche Liebesmahle dargeboten würde. Aber in diesen Agapen prägte sich das Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft und der Wunsch, den Armen eine Erquickung zu spenden, nur sehr wenig aus. Ueberwiegend zeigte sich der Hang zu üppigem Sinnengenuß. Die Gotteshäuser wurden durch wüste Gelage entweiht; gleichwie in Gasthäusern wurde in den Kirchen mit Speisen und Getränken ein Verkauf getrieben; die heiligen Stätten wurden durch Völlerei verunehrt; ganze Nächte wurden in den Basiliken mit Tänzen und unheiligen Gesängen durchschwärmt. Nicht einmal mehr auf die Gedächtnißtage der Märtyrer blieben diese Schwelgereien eingeschränkt. Dabei drängte sich die abgöttische Meinung ein, daß diese Agapen als Opfer an die Märtyrer zu betrachten, und für solche Verstorbene, welche noch der Entsündigung bedürften, von sühnender Bedeutung seien. Endlich jedoch gelang es den

Bemühungen ernstgesinnter Kirchenlehrer, diese Entweihungen des Heiligthums zu beseitigen, und wir werden nachher darstellen, daß Augustinus auf die Einführung einer würdigen Feier der Märtyrertage einen wesentlichen Einfluß hatte. Nunmehr wurden mit frommer Andacht Vigilien gehalten, das Abendmahl ward ausgetheilt, Psalmen wurden gesungen, Stellen der heiligen Schrift, welche sich auf den Lohn des Märtyrerthums bezogen, wurden vorgelesen, Gebete wurden dargebracht, Aufzeichnungen über die Passionen der Märtyrer und über die göttliche Gnade, die sich an ihnen und durch sie verherrlicht hatte, wurden der Gemeinde mitgetheilt, und daran die Lehren und Ermahnungen der Predigt angeschlossen (1).

Aus diesem Ueberblick über die Tage, welche damals in der nordafrikanischen Kirche der gemeinsamen Andacht geheiligt waren, ergiebt sich, daß ein Kirchenlehrer wie Augustinus, der von der Macht des göttlichen Wortes in der Predigt und von dem lebendigsten Eifer, durch die Predigt zu wirken, durchdrungen war, vielfache Aufforderung hatte, das Wort Gottes der Gemeinde zu verkündigen. Aber außerdem noch an vielen anderen Tagen konnte er sich veranlaßt sehen, an die zum Gottesdienste Versammelten eine Ansprache zu halten, und ihnen die Schrift auszulegen. Waren doch täglich die Pforten der Basiliken zum Gottesdienste geöffnet und Betende an den Altären anzutreffen (2); täglich wurde der Leib des Herrn im Abendmahl genossen (3); und das liebliche Morgen- und Abendopfer der Hymnen und Gebete stieg täglich in den Kirchen empor (4). Denken wir uns die altkirchliche Ba-

(1) Epist. 29 u. 22. Serm. 310 u. 311.

(2) Tract. 3 in evang. Johannis (Opp. tom. III.) Serm. 21, 56, 128, 123. Enarr. I. in Psalm. 66 (Opp. tom. IV.)

(3) De sermone Domini in monte lib. II., c. 7 (Opp. tom. III.) Die tägliche Feier des heiligen Abendmahls wurde in Beziehung zu der Bitte um das tägliche Brod gesetzt.

(4) Epist. 29. De civitate Dei, lib. XXII., c. 8. Confessionum lib. V., c. 17.

silika mit ihrem Atrium und Porticus, ihren Säulenhallen und ihrem Sanctuarium (1). In dem Porticus lagerten sich die Armen, diese Schätze der Kirche, wie schon Laurentius sie genannt hatte, und warteten darauf, daß sie von den Vorübergehenden mit Almosen bedacht würden; auch sprachen sie wohl, wenn Augustinus an ihnen vorüberging, um sich in die Basilika zu begeben, die Bitte aus, daß er die Versammelten zur Mildthätigkeit auffordern möge (2). Zahlreich gewöhnlich stand die Gemeinde beisammen, wenngleich freilich an manchen Tagen über geringen Kirchenbesuch geklagt werden, und Augustinus es öfter strafend erwähnen mußte, daß Viele den Besuch des Circus, des Theaters und Amphitheaters dem Besuche des Gotteshauses vorzögen. Indessen bezog sich doch diese Klage nicht auf die Theilnahme an den sonntäglichen und festtäglichen Gottesdiensten, sondern auf die Theilnahme an den sonstigen Wochengottesdiensten (3). So wie die Versammelten durch ihre Zahl eine Gesammtanschauung des Gemeindelebens darboten, traten auch bei ihnen die einzelnen Abstufungen in der christlichen Gemeinschaft hervor. Dort standen die Büßenden, die entweder aus freiwilligem Antriebe ihres schuldbewußten Gemüths sich der Kirchenbuße unterzogen hatten, oder zu derselben von dem Bischofe verurtheilt waren (4). Im düstern Zuge nahten sie, um die Handauflegung zu empfangen und dann wieder zum Gebete sich zurückzubegeben. Dort an einer andern Stelle standen die Katechumenen, junge und alte,

(1) Ueber den Bau und die Einrichtung der römisch-christlichen Basiliken ist zu vergl. Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte, S. 327—35.

(2) Serm. 61.

(3) Serm. 303, 298. Enarr. 2 in Psalm. 30. Enarr. in Psalm. 50. Enarr. in Psalm. 121: veniat in mentem, si qua forte festivitas martyrum et locus aliquis sanctus nominatur, quo certo die turbae confluant ad celebrandam sollemnitatem, illae turbae quomodo se exsuscitant et dicunt: eamus, eamus! Et quaerunt: quo eamus? Et dicitur: ad illum locum, ad sanctum locum.

(4) Serm. 232.

je nachdem sie früh oder spät sich zur Vorbereitung auf die Taufe eingefunden hatten. Sie wurden entlassen, wenn die Predigt beendigt war und das Gebet, durch welches sich die Gläubigen auf die Feier des Altarsacraments heiligten, begonnen werden sollte (1). Unter den Gläubigen, nämlich unter denen, die durch die Taufe in den vollen Besitz der Gnade, welche der Herr seiner Kirche verliehen hatte, eingetreten waren, zeichneten sich wieder diejenigen aus, welche in dem Gelübde der Ehelosigkeit die von dem Evangelio gebotene Verleugnung des Irdischen in besonders hohem Maaße zu erstreben suchten (2). Alle Versammelte trugen an der Stirn das Kreuzeszeichen (3). Psalmen wurden gesungen, Gebete wurden dargebracht, Abschnitte der heiligen Schrift wurden vorgelesen; dann folgte die Predigt.

Während derselben nahm die Gemeinde nicht jene feierlich-unbewegliche Haltung an, welche allerdings das Zeichen eines ernsten und stillen Aufmerkens auf das verkündigte Wort ist, übrigens aber die in der Seele geweckten Bewegungen mehr verbirgt, als hervortreten läßt. Aus Augustin's Predigten geht hervor, daß seine Zuhörer gewohnt waren, die Gemüthsbewegungen, zu welchen sie erweckt wurden, äußerlich kund zu geben, und dadurch eine sehr lebendige Beziehung zu seiner Rede auszudrücken. Bei solchen Stellen, welche schmerzlich das Schuldbewußtsein berührten, auf die Nothwendigkeit der Buße hinwiesen und zur Beugung vor Gott ermahnten, pflegten sie zum Zeichen der Zerknirschung an die Brust zu schlagen, oder durch Aufseufzen das Gefühl ihrer Sünde und die Sehnsucht nach Vergebung anzudeuten. (4). Oder wenn besonders eindringlich zu ihrem Herzen gesprochen war und die Wahrheit einer Lehrentwickelung sie tief ergriffen hatte, gaben sie ihren

(1) Serm. 49. (2) Serm. 354.

(3) Serm. 160 u. 302. Es scheint, daß die Gemeindeglieder das äußere Zeichen des Kreuzes an der Stirn trugen.

(4) Serm. 29 u. 302.

Beifall durch Zuruf zu erkennen [1]. Wenn sich die Rede über schwierige Untersuchungen verbreitete, und sie vielleicht aus früheren Predigten an die Deutung sich erinnerten, oder dieselbe, noch bevor sie ausgesprochen war, zu finden vermochten, so erlaubten sie sich wohl, den Redenden zu unterbrechen, und die noch zu entwickelnde Deutung zum voraus zu bezeichnen [2]. Auf der andern Seite verbargen sie es auch nicht, wenn ihnen eine Lehre noch nicht verständlich genug geworden war; oder es geschah auch, daß solche, welche das Gesagte richtig aufgefaßt hatten, den Uebrigen zum Verständniß behülflich sein wollten, und Augustinus ward dadurch öfter veranlaßt, seine Worte zu wiederholen, oder noch deutlicher zu machen [3]. Wenn der Redner sich fragend an die Versammlung wandte, so rief diese ihm wohl nicht selten die Antwort laut zu [4].

Daß eine solche Haltung der Gemeinde leicht der Aufmerksamkeit und Andacht Eintrag thun konnte, ergiebt sich von selbst, und erhellt auch daraus, daß Augustinus öfter seine Zuhörer zur Aufmerksamkeit aufforderte [5]; eben so wenig ist jedoch zu verkennen, daß namentlich dann, wenn der Prediger in unmittelbar-schöpferischer Thätigkeit der Gemeinde gegenüberstand, durch diese Haltung der Gemeinde eine sehr anregende Wechselwirkung herbeigeführt werden konnte. So wie der Prediger auf die Gemeinde einwirkte, mußte wieder auf ihn der sich kund gebende Eindruck zurückwirken. Die Wahrnehmung, daß sich die Zuhörer das Verständniß noch nicht angeeignet hätten, mußte ihn veranlassen, das Gesagte noch mehr zu verdeutlichen; oder die Wahrnehmung, daß die Versammelten nach einer schon längeren Rede noch mit gespannter Aufmerksamkeit dem Vortrage folgten, mußte ihn ermuntern, die Lehrentwickelung noch umfassender auszubreiten; die Seufzer, durch welche die nach

---

(1) Serm. 302. (2) Serm. 52. u. 250. (3) Serm. 23 u. 101. (4) Serm. 52 u. 306. (5) Serm. 37, 134, 153, 154.

oben strebende Sehnsucht bezeichnet ward, oder die äußern Merkmale der innerlich die Gemüther niederbeugenden Buße mußten ihn antreiben, den empfänglichen Boden noch mächtiger mit dem göttlichen Worte zu durchdringen, die Sehnsucht noch inbrünstiger, die Buße noch tiefer zu machen, um endlich die Gebeugten und Heilsbegierigen zu trösten, zu erquicken, und zum Dank für die göttliche Barmherzigkeit zu erheben; der beistimmende Zuruf mußte bei ihm die Freudigkeit der Verkündigung erhöhen, in dem Bewußtsein, daß die gleiche Macht des verkündigten Worts den Redenden und die Hörenden umschlinge. Aus den Predigten Augustin's können wir entnehmen, daß er in allen diesen Beziehungen die zurückwirkende Macht der Gemeinde an sich erfuhr. Die beistimmenden Zurufe enthielten freilich auch eine gefährliche Versuchung zur Selbstgefälligkeit und zu dem Bestreben, jedesmal solche Aeußerungen des Beifalls zu erzwingen. Augustinus deutet darauf hin, daß er diese Versuchung wohl gefühlt habe, aber er kämpfte ihr entgegen. Ungleich höheren Werth legte er auf die Zeichen, durch welche die Sehnsucht oder Erschütterung des Gemüths sich ausdrückte. Er wußte, daß diejenigen, welche das Wahre loben, doch oft noch weit davon entfernt sind, dasselbe auf ihr Leben anzuwenden. Darum knüpfte er an den Beifallsruf öfter die Entgegnung: „euch gefallen die Worte, ich suche die Werke;“ oder die Antwort: „eure Besserung will ich, nicht euer Lob“ (1).

Nach Vorausschickung dieser Vorbemerkungen wollen wir jetzt ein Bild von den Predigten Augustins zu entwerfen suchen. Augustinus pflegte seine Predigten nicht wörtlich auszuarbeiten und dem Gedächtnisse einzuprägen, — wozu ihm freilich auch schon die Zeit gemangelt hätte — sondern er hielt sie im freien Vortrage als unmittelbare Erzeugnisse und Ergüsse seines von der göttlichen Offenbarung durchdrungenen Denkens und Gefühls. Aus

(1) Serm. 17, 344.

den Anweisungen zum Predigen, die er in seinem Werke „über die christliche Lehre" [1] gegeben hat, erkennen wir, daß er den unmittelbar aus dem Geiste entquellenden freien Vortrag als die vollkommenste Blüthe der geistlichen Beredsamkeit ansah. Schon deshalb gab er diesem Vortrag vor dem ausgearbeiteten und dem Gedächtniß eingeprägten Worte den Vorzug, weil es dem Redner in dem letztern Falle unmöglich sein werde, mit Hinsicht auf den Eindruck der Predigt Abänderungen seines ursprünglichen Plans eintreten zu lassen [2]. An einer sorgfältigen Vorbereitung auf seine Predigten durch Gebet und Nachdenken ließ er es meistentheils gewiß nie fehlen. Wenn aber diese Vorbereitung vorangegangen war, so war seine angeborne Begabung zum Redner so groß, durch frühere rhetorische Studien und vieljährige Uebung so sorgfältig ausgebildet und besonders in Betreff seiner Befähigung zum Prediger durch unablässiges Forschen in der heiligen Schrift, durch Vertiefung in der Selbsterkenntniß und in der Gotteserkenntniß, durch Gebetsumgang mit Gott und durch Eifer für die Erbauung der Gemeinde so bedeutend entwickelt, daß er die Ausführung des Einzelnen und die Bildung der Form unbesorgt der Eingebung des Augenblicks überlassen konnte. Ja sogar war er mit den Gegenständen des christlichen Denkens in solchem Maaße vertraut, und einer gedankenreichen, tiefeindringenden, wohlgeordneten und ungehemmt sich fortbewegenden Rede so sehr mächtig, daß er es sich ausnahmsweise gestatten durfte, auch ohne Vorbereitung zu predigen, wenn er an besonderen Veranlassungen den Wink erkannte, daß er von seinem vorbereiteten Vortrage keinen Gebrauch machen, sondern seinen Zuhörern in anderer Beziehung die göttliche Wahrheit ans Herz legen solle.

Einmal zum Beispiel hatte Augustinus dem Lector einen

(1) De doctrina Christiana libri IV. (Opp. tom. III.)

(2) De doctrina Christiana lib. IV., c. 10.

Psalm, über welchen er predigen wollte, bezeichnet. Aus Versehen aber las der Lector einen andern Psalm. Augustinus fand in diesem Versehen eine Aufforderung, daß er nicht über den Psalm, den er zum Vorlesen bestimmt hatte, sondern über den Psalm, der gegen seinen Willen vorgelesen war, zur Gemeinde reden solle. Er machte hierauf mit den Worten aufmerksam: „ich wollte lieber in dem Irrthum des Lectors dem Willen Gottes folgen, als in meinem Vorsatz meinem eignen Willen" (1). Ein anderes Mal hatte Augustinus gar nicht die Absicht zu predigen, und sich auf einen Vortrag nicht vorbereitet. Als er jedoch bemerkte, daß die Gemeinde auf eine Predigt hoffte, wollte er diese Erwartung nicht unbefriedigt lassen, und hielt, an eine vorgelesene Psalmstelle sich anschließend, eine umfassende und mit vieler Aufmerksamkeit angehörte Homilie über die Heilsamkeit der Buße (2). Eines Tags, als er vor der Gemeinde zu reden beabsichtigte, wurde unter anderen Abschnitten der heiligen Schrift auch die evangelische Stelle von der Sünde gegen den heiligen Geist vorgelesen. Augustinus hatte bis dahin stets vermieden über jene Stelle zu predigen. Sie war ihm von zu großer Schwierigkeit erschienen. Er hatte sie freilich schon oft zum Gegenstande seines Forschens gemacht, auch war ihm nach seiner Meinung ein Verständniß über sie aufgegangen, aber er fürchtete, daß es ihm nicht gelingen werde, seine Auffassung in einer hinlänglich klaren Entwickelung auszudrücken. Doch diesmal fühlte er sich durch eine innere Stimme zur Erörterung dieser schwierigen Stelle so mächtig angetrieben, daß er sich der Anmahnung nicht zu entziehen wagte. Er sagte: „erhebt, meine Brüder, erhebt zu mir euer Ohr, zu dem Herrn euren Geist. Vielleicht giebt es in der ganzen heiligen Schrift keine größere und schwierigere Untersuchung. Ich habe deshalb in den Reden, die ich ans Volk gehalten habe, stets die Schwie-

(1) Enarr. in Psalmum 138. (2) Serm. 352.

rigkeit und Last dieser Untersuchung vermieden. Nicht, weil ich keine Gedanken darüber gehabt hätte. Denn wie könnte ich es vernachlässigt haben, in einer so großen Sache zu bitten, zu suchen und anzuklopfen? Sondern weil ich dafür hielt, daß der Erkenntniß, welche mir einigermaßen aufgeschlossen ward, die zur Stunde mir zufließenden Worte nicht entsprechen würden. Als aber heute das Evangelium vorgelesen wurde, fühlte ich mich so sehr im Herzen angemahnt, daß ich glaubte, Gott wolle durch meinen Dienst euch über jene Stelle etwas vernehmen lassen." Mit großer Klarheit und Tiefe entwickelte darauf Augustinus seine Ansicht von der Sünde wider den heiligen Geist (¹). Aehnlich sprach er sich ein anderes Mal aus, als die Worte aus dem Briefe des Jacobus: „vor allem, meine Brüder, schwöret nicht", vorgelesen waren. Er sagte: „ich weiß, es ist eine schwierige Frage, und ich gestehe euch, ich habe sie stets vermieden. Jetzt aber, da am Tage des Herrn jenes Schriftwort vorgelesen ist, glaube ich, daß Gott mir geboten hat, davon zu reden. Gott will es, daß ich davon reden soll, ihr davon hören sollt. Ich bitte euch, verachtet es nicht, macht euer Herz fest; ändert die Leichtfertigkeit eurer Zunge. Es geschieht nicht umsonst, daß jene Frage, die ich stets vermeiden wollte, mir jetzt mit zwingender Nothwendigkeit auferlegt wird, damit sie auch eurer Liebe auferlegt werde." Dann sprach er mit vieler Eindringlichkeit über die Gefahr des Schwörens und über die Sünde und Bestrafung des Meineides (²).

Erleichtert ward ihm diese freie Anwendung der Rede allerdings dadurch, daß keineswegs die damalige Predigt mit dem Maaßstabe eines rhetorischen Kunstwerkes gemessen wurde. Es wurde nicht verlangt, daß in einer Predigt eine möglichst vollständige, wohlgegliederte und abgeglättete Entwickelung eines aufgestellten Themas enthalten sein solle.

(¹) Serm. 71. (²) Serm. 180.

In den Predigten Augustin's finden sich nur wenige Beispiele von der Aufstellung und Zergliederung eines eigentlichen Themas, das aber in den wenigen Fällen, in welchen es ausgesprochen ist, sich durchaus einfach an die zum Grunde liegende Schriftstelle anschließt [1]. Wie wenn zum Beispiel Augustinus, nachdem das Evangelium vom guten Hirten vorgelesen war, im Anfange seiner Rede sagte: „drei Personen hat der Herr genannt und wir müssen sie aus dem Evangelio erforschen, den Hirten, den Miethling und den Dieb. Wenn wir diese drei Personen dargestellt haben, so wißt ihr, wen ihr zu dulden, zu lieben und zu vermeiden habt." Aber gewöhnlich enthielt die Predigt, ohne Aufstellung und Durchführung eines eigentlichen Themas, Auslegungen und Anwendungen des Schriftwortes, entweder einer einzelnen Stelle oder eines größern zusammenhängenden Abschnittes der heiligen Schrift, oder auch verschiedener Schriftstellen, die mit einander verglichen wurden. Es mochte hierbei geschehen, daß die Stelle, von welcher die Rede ausgegangen war und getragen zu werden schien, alsbald wieder verlassen, ein anderes Schriftwort nach irgend einer Gedankenbeziehung herangezogen, und nun größtentheils zur Grundlage der Homilie gemacht ward. Theils vielleicht ergaben sich aus den exegetischen Auslegungen tiefsinnige, auf einen dogmatischen Zweck sich beziehende Entwickelungen, oder vielleicht leitete die Auslegung bald zu praktischen Gesichtspunkten, welche dann vorzugsweise erörtert wurden. Eine einzelne leise Andeutung des Textes mochte in dieser zwiefachen Hinsicht die Richtung der Rede bestimmen, und es mochte dadurch bewirkt werden, daß ein vorherrschend dogmatischer Text eine größtentheils praktische Predigt, und ein vorherrschend praktischer Text eine größtentheils dogmatische Predigt zur Folge hatte. Auf die Reihenfolge der Gedanken, Betrachtungen und Ermahnungen, die nach einander in der

---

[1] Serm. 137, 158, 164, 351, 361.

homiletischen Entwickelung hervortraten, übten kirchliche Zustände, Zustände des Gemeindelebens, vielleicht augenblickliche Wahrnehmungen Einfluß aus. Genug es erschien damals die ungebundene, freie Fortbewegung der Gedanken in der Predigt nicht als etwas Mangelhaftes. Augustinus sagt einmal am Schluß einer Homilie: „ich habe über Eins und das Andere nach gelegentlicher Beziehung heute gesprochen, aber doch zur Erbauung eures Glaubens“ (1). Diese Bemerkung findet auf viele Predigten des Augustinus Anwendung.

Dennoch, obwohl der Maaßstab eines Kunstwerkes keineswegs an die damalige Predigt gelegt wurde, sondern dieselbe einfach die Erbauung der Gemeinde zum Zweck hatte, zeigt sich bei Augustinus oft ein Ringen nach der klaren Entwickelung und dem vollen Ausdruck der Gedanken. Je reicher ein Gemüth ist, und je erhabner und bedeutungsvoller die Betrachtungen sind, von denen es bewegt wird, desto schwerer vermag es das innerlich Erfüllende, so wie dieses im Geiste gefühlt und erfahren wird, zum vollendeten Ausdruck für Andere zu gestalten. Die äußerlich hervorsprudelnde Quelle erscheint der eignen Beurtheilung immer nur als ein unvollkommenes Zeugniß der innern Fülle. Augustinus hatte in dieser Hinsicht ein demüthiges, oft schmerzliches Bewußtsein. „Fast immer“, sagt er, „mißfällt mir meine Rede. Denn ich ringe nach dem Besseren, dessen ich oft, bevor ich es durch Worte auszudrücken versuche, innerlich genieße, und wenn ich es dann weniger, als es mir selbst bewußt ist, darstellen kann, betrübe ich mich, daß meine Zunge meinem Herzen nicht Genüge leistet. Ich wünsche, daß der, welcher mich hört, das Ganze erkenne, was ich erkenne, und ich fühle, daß ich nicht so rede, um dieses zu bewirken, zumal jene Erkenntniß mit Blitzesschnelle den Geist durchdringt, die Rede aber langsam fortschreitet, und während sie mich

(1) Serm. 299.

beschäftigt, schon jenes innere Schauen sich wieder in seine verborgenen Tiefen zurückgezogen hat (1)." „O", ruft er einmal in einer Predigt aus, „wenn doch Gott mir geben möchte, so zu reden, als ich es wünsche! Ich fühle mich beengt durch meine Armuth und durch seine Fülle" (2). In solchen Fällen aber, wenn er unter der überschwenglichen Macht der göttlichen Offenbarung gleichsam bebend im Geiste vor der Gemeinde dastand, suchte er durch den Aufschwung des Gebets neue Kraft für seine Schwachheit zu gewinnen, nicht allein durch das eigne Flehen, sondern auch durch die Fürbitte der um ihn Versammelten, mit denen er im Geiste, im Glauben, im Forschen und Schöpfen aus dem Born der göttlichen Offenbarung sich verbunden fühlte. Oft sprach er die Gemeinde um ihre Fürbitte an, daß es ihm verliehen werden möge, sie durch sein Wort zu erbauen; nie unterließ er es, in solchen Augenblicken, in denen das Ringen im Geist besonders ergreifend über ihn kam, zur Fürbitte für sich aufzufordern, zum Beispiel durch den Zuruf: „helft mir, meine Brüder, helft mir durch euer frommes Gebet aus diesen Nöthen" (3). Und gewiß mußte diese Zuflucht zum Gebet innerlichster Drang sein bei einer Seele, die so tief von der Ueberzeugung erfüllt war, daß alles Gute, welches der Mensch darbieten und wirken könne, ein Ausfluß sei von der göttlichen Gnade, und eine Mittheilung der göttlichen Offenbarung, die mit unmittelbarer Liebe die zu ihr sich hindrängende Seele tränke.

Wie sehr jedoch auch in den Predigten des Augustinus die schöpferische Unmittelbarkeit der Rede hervortritt, so ließ er es doch auch an der umsichtigen Auffassung der Anforderungen, welchen die Predigt zu entsprechen habe, keineswegs fehlen, und strebte mit ernster Sorgfalt dahin, daß seine Reden hinter diesen Anforderungen nicht zurückbleiben möchten.

---

(1) De catechizandis rudibus (Opp. tom. VI.) (2) Serm. 140.
(3) Serm. 24.

„Da", sagt er, „durch die Beredsamkeit sowohl zu Wahrem als auch zu Falschem überredet wird, wer denn wagt es, zu äußern, daß gegenüber der Lüge die Wahrheit bei ihren Vertheidigern wehrlos dastehen solle? Etwa nur diejenigen, die zu Falschem zu überreden suchen, sollten es verstehen, den Zuhörer durch die Einleitung zu gewinnen, ihn aufmerksam und lernbegierig zu machen, die Vertheidiger der Wahrheit aber sollen es nicht verstehen? Jene sollen das Falsche kurz, einfach, einleuchtend darstellen, diese aber das Wahre auf solche Weise darstellen, daß der Zuhörer Ueberdruß empfindet, des Verständnisses entbehrt und keinen Glauben schenken mag? Jene sollen mit trügerischen Gründen die Wahrheit bekämpfen und die Lüge unterstützen können, diese aber sollen weder das Wahre zu vertheidigen, noch das Falsche zu widerlegen vermögen? Jene, welche das Gemüth der Zuhörer zum Irrthum bewegen und antreiben, sollen durch ihre Rede schrecken, betrüben, erfreuen und eindringlich ermahnen können, und dagegen diese, welche der Wahrheit dienen wollen, dürfen kalt und träge schlafen? Wer wäre thöricht genug, um eine solche Meinung zu hegen! Weil daher die Redegabe von größtem Einfluß ist, um entweder zum Verkehrten oder zum Rechten zu bestimmen, warum denn soll sie nicht von den Guten zum Dienst der Wahrheit sorgfältig geübt werden, da sie von den Schlechten zu verkehrten und eitlen Sachen, zu den Zwecken der Bosheit und der Lüge gemißbraucht wird?" (1) Von dem Meister der römischen Beredsamkeit, den Augustinus sich schon in früher Jugend zum Vorbild genommen hatte, eignete er sich den Grundsatz an, daß der Redner die Aufgabe habe, überzeugend, anziehend und hinreißend zu sprechen (2), also eine Aufgabe nach drei Beziehungen, die freilich in einem gewissen Sinne vereinigt sein, aber doch auch wieder im Ein-

(1) De doctrina Christiana lib. IV., c. 2.

(2) Dixit quidam eloquens (Cicero) et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat.

zelnen hervortreten würden. Wenn es darauf ankomme, den Zuhörer zu überzeugen, sei die einfache, schmucklose Sprache der Belehrung an ihrer Stelle; wenn die Seele mit innigem und doch mildem Gefühl eine Anschauung in sich bewege, werde auch die Rede mit anziehendem Schmuck sich zu bekleiden streben; wenn endlich der Redner von erhabenen Betrachtungen ergriffen und von mächtigen Gefühlen aufgeregt sei, werde auch die Sprache mit hinreißender Gewalt entströmen wollen, kühn, schroff, vielleicht über die gewöhnliche Bahn der Ordnung fortstürzend, aber ein treues Zeugniß von dem durch den Anflug der Gedanken und die Gewalt des Gefühls fortgerissenen Geiste (1). In den Predigten Augustin's erscheinen diese drei Arten der Rede in reicher Mannichfaltigkeit, und zwar, einem Meister in der Beredsamkeit entsprechend, als das Ergebniß des innerlichsten Gestaltungstriebes, bei welchem die Vorschriften der Kunst wieder zur Natur geworden sind.

Doch bei dieser Mannichfaltigkeit der Darstellung ziehen sich durch die Predigten Augustin's einige Grundeigenthümlichkeiten hindurch. Zuerst die dialektische Behandlungsweise. Augustinus war eine durchaus dialektische Natur. Das erhellt aus seiner bisherigen Entwickelung. Sein geistiges Leben bis zu dem Zeitpunkte, seit welchem er endlich mit unwandelbarer Festigkeit sich im Glauben an das Heil anschloß, zeigt uns eine großartige Dialektik einer zwischen Licht und Finsterniß ringenden Seele. Unerläßlich war ihm, eine Lehre bis zu ihren äußersten Consequenzen zu verfolgen, die Einwürfe, welche etwa gemacht werden konnten, mit klarer Schärfe hinzustellen, und dann die Vermittelung oder Ueberwindung der Gegensätze zu erstreben. Je höher gleichsam die Wellen der Dialektik emporschlagen, desto kühner scheint auch sein mächtiger Geist seine Bahn zu dem Ziele hin zu wandeln, stets jedoch — und darin zeigt sich wieder das

---

(1) Zu vergl. das Werk de doctrina Christiana.

tiefe, fromme Gemüth des großen Kirchenlehrers — demüthig bereit, an solchen Grenzen der Forschung, wo er nicht weiter vorzudringen vermochte, das Stückwerk des eignen Wissens anzuerkennen, und sich unbedingt dem Glauben an das göttliche Wort unterzuordnen.

Er sagte dann wohl: „so lange wir im Leibe wandeln, sind wir entfernt von dem Herrn. Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen. Wenn du gekommen bist, um das Unerforschliche zu erforschen und das Unerkennbare zu erkennen, so bist du schon dem Verderben anheimgefallen. Das Unerforschliche erforschen und das Unerkennbare erkennen wollen, ist eben so viel, als das Unsichtbare sehen und das Unaussprechliche aussprechen wollen. Möge also das Haus erbaut werden. Wenn es bis zur Weihe gekommen ist, wird es vielleicht den klarsten Grund jener verborgenen Geheimnisse wahrnehmen" (¹). Oder er sagte zum Beispiel bei der Frage, warum der Erlöser seinen Jüngern zweimal den heiligen Geist mitgetheilt habe, einmal nach der Auferstehung und das zweite Mal nach der Himmelfahrt: „sehet, meine Brüder, es fragt mich vielleicht Jemand, warum der Herr zweimal den heiligen Geist gegeben habe. Viele haben Vieles gesagt und als Menschen geforscht, und haben etwas gesagt, das nicht gegen den Glauben ist, der eine dieses, der andere jenes, aber doch beides in Uebereinstimmung mit der Richtschnur der Wahrheit. Wenn ich sagen wollte, daß ich wisse, weshalb der Herr zweimal den Geist gegeben hat, so würde ich euch etwas vorlügen. Ich weiß es nicht. Wer sagt, daß er etwas wisse, was er nicht weiß, ist vermessen. Also gestehe ich euch, ich forsche noch darnach und wünsche zu einer bestimmteren Ansicht zu gelangen" (²). In einer anderen Homilie, als er die Frage nach dem Leben der auferstandenen Gerechten aufgeworfen hatte, sagte er: „mit welchen Worten vermöchten wir darzustellen oder mit

(¹) Serm. 27. (²) Serm. 265.

welchem Auge zu schauen jenes Geheimniß, das kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat, und das in keines Menschen Herz gedrungen ist? Wir können wohl zuweilen etwas wissen, was wir nicht aussprechen können; was wir aber nicht wissen, das vermögen wir niemals auszusprechen. Da es also geschehen könnte, daß ich selbst dann, wenn ich jenes wüßte, es euch nicht aussprechen könnte, wie viel schwerer muß mir das Wort werden, da ich mit euch im Glauben wandle und nicht im Schauen? Wollt ihr denn, daß ich euch sagen soll, was ich weiß? Ich täusche euch nicht; hört, was ich glaube; und wenn einer von euch mehr zu fassen vermag, als ich sagen kann, der achte nicht auf geringe Bächlein, sondern eile hin zu der in reichster Fülle strömenden Quelle. Denn die Quelle des Lebens ist bei ihm, in dessen Lichte wir das Licht schauen" [1].

So wie Augustinus sich selbst seine Auffassungen und Ueberzeugungen mit dialektischer Schärfe vermittelte, war es ihm ebenfalls naturgemäß, die Lehren, welche er der Gemeinde ans Herz legen wollte, auf dialektischem Wege zu entwickeln. Seine Predigten haben dadurch etwas eigenthümlich Anregendes und oft eine — so zu sagen — dramatische Lebendigkeit. Sie werden an manchen Stellen fast zu einem Zwiegespräch mit der Gemeinde. Er zog dadurch seine Zuhörer in die Kreise seines Denkens hinein. Wenn er eine schwierige Lehre darzustellen hatte, die nur durch eine Reihe tiefsinniger Betrachtungen zum klaren Verständniß aufgeschlossen werden konnte, so wußte er schon zu Anfang einen solchen Stachel in die Seelen der Versammelten zu werfen, daß sie, um nur wieder zur innern Befriedigung zu gelangen, nicht mehr umhin konnten, seiner Darstellung mit Aufmerksamkeit sich hinzugeben, und ihn geduldig auf mühsamen Wegen der Forschung zu begleiten. Sie waren nun mit ihm durch das engste Band verbunden, er dachte in

[1] Serm. 362.

ihrer Seele, sie dachten in seiner Seele, und diese Wechselbeziehung fand auch dadurch einen Ausdruck, daß er sich oftmals anredend an die Gemeinde wandte. Dann äußerte sich nicht selten mit besonderer Zartheit seine Liebe zu den von Gott ihm Anvertrauten. Mußte er strafen, so deutete er wohl darauf hin, daß ihm das strafende Wort schwer falle, aber durch den Hinblick auf die dereinstige Rechenschaft abgedrungen werde. Dagegen war es ihm die innigste Freude, wenn er in seinen Predigten seine Gemeinde, die er auf dem Herzen trug, loben konnte. Durch einige Beispiele mögen diese Bemerkungen bestätigt werden.

In seinen Homilieen über das Evangelium Johannis sagt Augustinus, Matth. 3, 14 und Joh. 1, 33 mit einander vergleichend: „aber kannte Johannes der Täufer Christum oder kannte er ihn nicht? Wenn er ihn nicht kannte, weshalb sagte er, als Christus zum Flusse kam: „ich muß von Dir getauft werden"? Das heißt doch, ich weiß, wer Du bist. Wenn er ihn also damals schon kannte, so kannte er ihn gewiß, als er die Taube herabschweben sah. Denn es erhellt, daß die Taube auf den Herrn herabschwebte, als er aus der Taufe emporstieg. Der getaufte Herr steigt aus dem Wasser empor, die Himmel sind aufgethan und Johannes sieht über ihm die Taube. Wenn also nach der Taufe die Taube herabschwebte, und bevor der Herr getauft wurde, Johannes zu ihm sagte: „Du kommst zu mir, der ich von Dir getauft werden muß?" und er also schon vorher ihn kannte, wie sagt er denn jetzt: „ich kannte ihn nicht, sondern der mich sandte mit Wasser zu taufen, sprach zu mir: „über welchem du siehst den heiligen Geist gleich einer Taube herabschweben und auf ihm bleiben, derselbige ist es, der mit dem heiligen Geiste taufet?" Eine nicht leichte Frage! Möge nur der Herr die Auflösung derselben darbieten. Doch würde es euch beschwerlich sein, wenn schon heute diese Frage aufgelöst werden sollte, weil schon Vieles gesagt worden ist. Wisset aber, daß es eine Frage ist, aus welcher

allein schon die Verwerflichkeit der Donatisten (1) sich ergeben wird. Ich sage dies, um euch aufmerksam zu machen, wie ich zu thun pflege, und damit ihr zugleich für mich und für euch betet, auf daß der Herr mir verleihe, das Rechte zu euch zu reden, und ihr gewürdigt werdet, das Rechte aufzufassen. Möge nun aber die Frage aufgelöst oder nicht aufgelöst werden, so wisset jedenfalls, daß ich euch etwas bezeichnet habe, was mich bewegt. Denn ich werde sehr bewegt" (2).

Eine Ermahnung, bei welcher das widerstrebende Gefühl, welches der Gemeinde nicht wehe thun möchte, durch den Hinblick auf die Rechenschaft vor Gott überwunden wird, ist in den beiden folgenden Stellen enthalten. Augustinus hatte einmal über die Worte Matth. 18, 15—17 gesprochen. Er hatte begonnen: „unser Herr erinnert uns, daß wir gegenseitig auf unsre Fehler achten sollen, nicht um zu suchen, was wir tadeln können, sondern um zu sehen, was wir bessern können"; und schloß seine Predigt mit der Ermahnung: „wenn ich einen von euch besonders zurechtweisen wollte, würde er mich vielleicht hören; jetzt, da ich Viele von euch ermahne, loben mich alle. Möge mich denn auch jetzt nur Jemand hören. Ich liebe nicht solche, die mit dem Munde loben und im Herzen verachten. Wenn du lobst und dich nicht besserst, bist du selbst ein Zeuge gegen dich. Wenn du schlecht bist, und dir meine Worte gefallen, so mißfalle dir selber. Denn wenn du wegen deiner Schlechtigkeit Mißfallen gegen dich gehabt hast, so wirst du in deiner Besserung dir gefallen. Ich stelle euch in meinen Worten einen Spiegel dar, und es sind nicht meine Worte, denn ich rede auf Befehl des Herrn, vor dessen Drohen ich nicht schweige. Wer möchte sonst nicht lieber schweigen und keine Rechenschaft von euch geben? Aber ich habe einmal diese Bürde übernommen, die ich von meinen Schultern weder abwälzen

(1) Von diesen später. (2) Tract. 4 in evang. Joh.

kann, noch abwälzen darf" (1). Eines Tages eiferte Augustinus gegen die Sünde des Ehebruchs, und sagte zu den Männern, deren viele von dem Vorwurf dieser Sünde betroffen wurden: „ist der Mann das Haupt, so muß auch der Mann in allen guten Werken seiner Gattin vorangehen, auf daß diese ihrem Haupte nachfolge. Gleichwie Christus das Haupt der Kirche ist, und der Kirche geboten wird, ihrem Haupte zu folgen und nach dem Vorbilde ihres Hauptes zu wandeln, also hat ein jedes Haus zum Haupte den Mann und gleichsam zum Leibe die Frau. Wohin das Haupt führt, dahin muß der Leib folgen. Weshalb denn will das Haupt Wege einschlagen, auf welchen ihm der Leib nicht folgen soll? Weshalb will der Mann sich auf einen Weg begeben, wohin er nicht will, daß ihm die Gattin folge? Indem das Wort Gottes dieses zuruft, wird es zum Widersacher. Denn die Menschen wollen nicht thun, was das Wort Gottes will. Auch ich fürchte, daß ich, indem ich dieses rede, Manchen ein Widersacher bin. Aber was kümmert es mich! Er, der mich schreckt, daß ich rede, macht mich stark, daß ich die Klagen der Menschen nicht fürchte. Diejenigen, welche ihren Gattinnen nicht die Keuschheit bewahren wollen, und solcher giebt es Viele, wollen nicht, daß ich dieses sage. Aber mögen sie es wollen oder nicht wollen, ich werde es sagen. Denn wenn ich euch nicht ermahne, euch mit eurem Widersacher zu vereinigen, werde ich mit ihm im Streit bleiben. Derselbe, der euch gebietet, daß ihr es thun sollt, gebietet mir, daß ich es sagen soll. So wie ihr seine Widersacher bleibt, wenn ihr nicht thut, was er gebietet, ebenso bleibe auch ich sein Widersacher, wenn ich nicht rede, was er gebietet." Aber während Augustinus bei seinen strafenden Worten, sich selbst bekämpfend, dem Winke des Herrn gehorsam war, mußte es seiner Liebe zu seiner Gemeinde das Willkommenste sein,

(1) Serm. 82.

wenn er, anstatt zu strafen, über die Fortschritte christlichen Lebens anerkennend und lobend sich äußern konnte. Er gehörte nicht zu den Predigern, nach deren Worten es scheinen möchte, als könne nie von einem Fortschritt in der Heiligung die Rede sein; vielmehr folgte er auch darin dem apostolischen Vorbilde, daß er gern sein Herz von Freude und Dank für die in der Gemeinde wirksame Gnade Gottes überfließen ließ. „Ich freue mich", sagte er in einer Homilie, „über eure große Anzahl. Denn mit größerem Eifer, als ich hoffen konnte, seid ihr hier zusammengekommen. Das ist es, was mich erquickt und tröstet in allen meinen Arbeiten und in den Gefahren dieses Lebens, eure Liebe zu Gott und euer frommes Streben, eure zuversichtliche Hoffnung und eure Inbrunst im Geist" [1].

Die große dialektische Begabung des Augustinus, die durchgängig in der Lehrentwickelung seiner Predigten hervortritt, und durch ein sehr lebendiges Verhältniß zu seinen Zuhörern einen Ausdruck fand, ist selbst bis ins Einzelnste der Form ausgeprägt. Augustinus bewegte sich in seinen Predigten meistens in dialektischen Gegensätzen. Anfangs war seine Sprache rhetorisch schwunghafter und abgerundeter. Später aber verschmähte er den Schmuck und die Fülle der Worte. In fast schroffer Kürze reihen sich Gedanken an Gedanken, und oft werden sogar die antithetischen Gegensätze auf sinnige Weise mit verwandtem Wortlaut ausgesprochen. Wie wenn er zum Beispiel in einer Homilie, in welcher er die manichäische Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt bekämpft, Folgendes sagt: „welches sind jetzt die Uebel der Menschen? Irrthum und Schwachheit. Entweder du weißt nicht, was du thun sollst, und fällst durch Irrthum, oder du weißt, was gethan werden muß, und wirst durch Schwachheit besiegt. Alles Uebel des Menschen ist also Irrthum und Schwachheit. Gegen den

[1] Tract. 7 in evang. Joh.

Irrthum rufe: der Herr ist mein Licht! Gegen die Schwachheit füge hinzu: und mein Heil! Glaube, daß du gut sein sollst; du bist böse und wirst gut sein. Wolle nicht zertheilen. Die Natur soll in dir geheilt, nicht zertheilt werden. Willst du wissen, was du bist? Finsterniß. Weshalb Finsterniß? O Mensch, der du sagst: Gott fällt ins Verderben,(1) — kann wohl Etwas tiefere Finsterniß sein, als dieses? Glaube und erkenne an, daß Christus ins Fleisch gekommen ist, angenommen hat, was er nicht war, nicht verloren hat, was er war, den Menschen in sich verwandelt hat, nicht in den Menschen verwandelt worden ist. Erkenne dies an, und du wirst aus einem bösen Menschen ein guter Mensch werden, du wirst aus Finsterniß Licht werden. Oder lüge ich und vermag dies nicht zu beweisen? Du nimmst den Apostel an, wenn du nicht etwa heuchelst, daß du ihn annimmst. Du liesest den Apostel, und wirst betrogen und betrügst. Weshalb wirst du betrogen? Weil du selbst zu deinem Verderben irrst. Wenn du aber glaubest, und den Irrthum abwälzest, so wirst du von dem Apostel hören: „ihr waret einstmals Finsterniß, nun aber Licht.“ Licht; aber wo? Er fügt hinzu: „in dem Herrn“. Daher Finsterniß in dir, Licht in dem Herrn. Denn du kannst nicht dir selbst leuchten; durch Herannahen wirst du erleuchtet, durch Zurückweichen wirst du verfinstert. Nicht bist du dir selbst Licht, von anderswoher wirst du erleuchtet. Kommt zu ihm und werdet erleuchtet.“ (2)

Es möchte scheinen, daß ein Mann, der mit einer solchen Dialektik sich oft in den innerlichsten Betrachtungen bewegte und mit gedrängter, schroffer Kürze die tiefsten Gedanken aussprach, seinen Zuhörern nicht selten unverständlich geblieben sei. Indessen wird dies doch nur in den wenigsten

---

(1) Consequenz der manichäischen Lehre, daß ein Theil des Lichtreichs in die Gewalt der Finsterniß gekommen sei, und durch die Weltentwickelung wieder geläutert werde.

(2) Serm. 182.

Fällen geschehen sein. Eben die bis ins Einzelnste dialektisch durchgearbeitete Selbstvermittelung der Gedanken diente dazu, daß auch die Gemeinde das Gesagte klar auffassen konnte. Außerdem aber war Augustinus mit ähnlicher Liebe, als mit welcher er aus der göttlichen Offenbarung die tiefsten geistigen Anschauungen zu schöpfen suchte, auch dem Spiegel der Offenbarung Gottes in der sichtbaren Welt zugewandt, und wußte die Bilder, die sich dort seinem Geiste einprägten, zu bedeutungsvollen Gleichnissen der göttlichen Offenbarung in der übersinnlichen Welt zu benutzen. So wie überhaupt aus seinen Schriften, ergiebt sich auch namentlich aus seinen Predigten, daß er gern auf die Stimme des göttlichen Wortes in dem Naturleben lauschte (1). Was er durch diese Stimmen vernommen hatte, übertrug er in seinen Worten als hindeutende Zeichen auf die göttliche Wahrheit, die sich zur Welt herabgelassen hat, um die Welt für den Himmel zu erziehen. Für das tiefste Mysterium der göttlichen Heilsordnung wußte er ein Gleichniß aus dem Naturleben aufzufinden. So macht er die ewige Zeugung des Sohnes Gottes vom Vater durch das von Anfang an den Lichtglanz aus sich erzeugende Feuer anschaulich, und entnimmt, um es darzustellen, daß durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Speise dargeboten sei, deren die schwache menschliche Natur zur Aneignung göttlicher Wahrheit bedurfte, eine Vergleichung von der Muttermilch, mit welcher die Unmündigen genährt werden. Er sagt nämlich: „wenn wir das Wort, welches Gott ist, noch nicht sehen können, so wollen wir hören das Wort, welches Fleisch geworden ist. Da

(1) Enarr. in Psalmum 76: Quis vivit sine affectionibus? Et putatis, fratres, quia qui Deum timent, Deum colunt, Deum diligunt, nullas habent affectiones? Vere hoc putabis et putare audebis, quod affectiones habent tabula, theatrum, venatio, aucupium, piscatus, et non habeant opera Dei et non habeat meditatio Dei interiores affectiones quasdam suas, cum inspicitur mundus et ponitur ante oculos spectaculum naturae rerum, et in his quaeritur artifex, et invenitur nusquam displicens et super omnia placens.

wir fleischlich geworden sind, wollen wir dieses Wort hören. Denn deshalb ist es gekommen und hat unsere Schwachheit angenommen, damit du die Verkündigung Gottes, der deine Schwachheit trägt, kräftig in dich aufnehmen kannst. Milch giebt er den Unmündigen, um die Speise der Weisheit den Mündigen zu geben. Sauge mit Geduld, auf daß deine Sehnsucht gesättigt werde. Denn wie entsteht die Milch, womit die Kinder gesäugt werden? War nicht Speise auf dem Tische? Aber das Kind ist unkräftig, die Speise, welche auf dem Tische ist, zu essen. Was thut die Mutter? Sie incarnirt die Speise und bereitet Milch aus derselben. Also auch ist das Wort Fleisch geworden, damit wir, die wir zur Aneignung der Speise zu schwach waren, in unsrer Unmündigkeit genährt würden. Aber dieser Unterschied besteht, daß die Mutter, aus der eingenommenen Speise Milch bereitend, die Speise in Milch umwandelt, das Wort aber, unwandelbar bleibend, das Fleisch angenommen hat."

Es weht deshalb in den Predigten des Augustinus ein Hauch heiliger Poesie, wenn es anders heilige Poesie ist, höhere geistige Verhältnisse und Wahrheiten durch das Gleichniß des Naturlebens auszudrücken, die Sinnenwelt zur Trägerin geistiger Anschauungen zu machen, und dadurch sowohl die geistige Anschauung mit Schmuck zu umgeben, als auch die sinnliche Erscheinung durch die geistige Beziehung zu verklären. Einen solchen poetischen Hauch erkennen wir, um hier aus vielen Stellen nur eine anzuführen, in den folgenden Worten: „wenn die Welt ihr Ende hat, dann müssen wir aus der Welt gehen, nicht die Welt lieben. Siehe, die Welt wird getrübt und doch geliebt. Wie denn, wenn sie klar und stille wäre? Wie würdest du in ihrer Schönheit ihr anhangen, da du schon in ihrer Widerwärtigkeit sie so innig umfassest! Wie würdest du ihre Blumen sammeln, da du von ihren Dornen deine Hand nicht zurückziehst"! (1)

---

(1) Serm. 38.

Oefter verwebte auch Augustinus in seine Predigten die Erzählung merkwürdiger Beispiele. Besonders warf er zuweilen Rückblicke auf seine eigne Vergangenheit, in welcher Gottes Gnade ihn aus schweren Verirrungen und geistigen Kämpfen errettet, und zum Frieden hingeführt hatte. So sagte er einmal, als er scheinbare Widersprüche der Evangelisten vermitteln wollte, auf seine manichäischen Irrthümer zurückblickend: „ich spreche zu euch, der ich einst getäuscht wurde, da ich mich zuerst als Knabe der heiligen Schrift nicht sowohl mit frommem Forschen, als mit scharfsinniger Untersuchung nahen wollte. Ich selbst verschloß gegen mich durch meinen verkehrten Wandel die Thür meines Herrn. Anstatt daß ich hätte anklopfen sollen, damit sie geöffnet würde, that ich das Meinige dazu, daß sie mir verschlossen wurde. Hochmüthig wollte ich dasjenige ergründen, was allein der Demüthige aufzufinden vermag. Wie viel glücklicher seid jetzt ihr, da ihr mit Sicherheit lernt! Wie wohlgeborgen seid ihr, da ihr in eurer Unmündigkeit euch in dem Nest des Glaubens befindet, und geistige Speise zu euch nehmt! Ich Armer jedoch verließ das Nest, indem ich mich für geschickt zum Fliegen hielt und fiel zu Boden, bevor ich fliegen konnte. Aber der barmherzige Herr nahm mich auf, damit ich nicht von den Vorübergehenden zertreten werden und sterben sollte, und legte mich wieder in das Nest zurück. Denn mich hat das verwirrt, was ich jetzt sicher in dem Namen des Herrn euch darstelle und auseinandersetze [1]."

Das Samenkorn oder die Wurzel, aus welcher Augustin's Predigten aufwuchsen, und der Boden, in welchem sie ruhten, das Licht und die Luft, unter deren Einwirkungen sie sich entfalteten, war das göttliche Wort. Sie sind von Stellen der heiligen Schrift wie von Lebensadern durchdrungen, ebenso wie ihr ursprünglicher Bildungspunkt in dem Worte Gottes ruht. Augustinus pflegte theils aus den

---

(1) Serm. 51.

Abschnitten der heiligen Schrift, die beim Gottesdienste vorgelesen wurden, seine Predigten zu entnehmen, theils wählte er, von diesen Abschnitten unabhängig, die Texte aus, über welche er sprechen wollte. In dieser letztern Beziehung hielt er es auch für gut, ganze Bücher der heiligen Schrift der Gemeinde auszulegen. Die Psalmen, in welchen alle Saiten des gottgeweihten Gemüths von der tiefsten Beugung bis zur entzücktesten Erhebung laut werden, diese gewaltigen, heiligen und lieblichen Lieder, die ihm einst in der Zeit des Durchbruchs seiner Gefühle zu göttlichem Leben einen hellen Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und des in sich selbst zerknirschten, aber in Gott triumphirenden Herzens vorgehalten hatten, wünschte er eben so sehr, als er selbst die Herrlichkeit derselben empfand, den Seelen der Gemeinde nahe zu bringen. Aus dem neuen Testamente aber war es vor allem das Evangelium des Johannes, das er im vollständigen Zusammenhange durch Predigten auszulegen wünschte (¹). Dieses Evangelium, von welchem so Viele gepriesen haben, daß dort die Offenbarung des Erlösers mit dem vollsten Tiefblick der Liebe aufgefaßt sei, war auch für Augustinus das Evangelium, von dessen Blättern ihn der Geist des Herrn mit erhabenster Macht anwehte. Er war ergriffen von dem Flug des Adlers. Mit bewundernder Ehrfurcht blickte er auf die in dem Johanneischen Evangelium enthaltenen Offenbarungen, und suchte dieselben zwar mit dem Bewußtsein menschlicher Schwachheit, aber geleitet von der Richtschnur des Glaubens an den gottmenschlichen Erlöser, sich selbst und den auf seine Worte Hörenden zum Verständniß zu bringen (²).

Wesentlich Auslegung und Anwendung des göttlichen Worts, zeigen die Predigten des Augustinus einen zwiefachen, durchaus verschiedenen Weg, diese Auslegung zu geben.

---

(¹) Auch den ersten Brief des Johannes legte er im Zusammenhange aus.
(²) Tract. 18 in evangelium Joh.

Wir kommen hierbei noch einmal wieder auf das schon öfter Erwähnte, daß Augustinus einen zwiefachen Inhalt der heiligen Schrift annahm, einerseits den einfach-geschichtlichen und nach den Gesetzen der grammatisch-logischen Deutung zu entwickelnden, andererseits aber auch in vielen Stellen einen verborgenen, mystischen und sinnbildlichen, den zu erforschen für den vom Geist erleuchteten Ausleger die belohnendste Aufgabe sei. Durch alle Jahrhunderte der Kirche geht diese Ueberzeugung hindurch, freilich mehr oder weniger angefochten, und sie war in der kirchenväterlichen Zeit weit verbreitet. Die Bibel — und ganz besonders das alte Testament als die Weissagung des neuen Testaments [1] — wurde gleichsam als ein Buch angesehen, welches unter seinen Schriftzügen noch eine zweite unsichtbare Schrift verberge, und dem treuen frommen Forschen diese wunderbaren Zeichen enthülle. Es bedarf keiner Auseinandersetzung, daß diese Ansicht zu vielen Willkürlichkeiten in der Auffassung veranlaßte, aber wir können uns auch die hohe Freude vorstellen, von welcher die nach jenem bildlichen Sinne forschenden Ausleger erfüllt wurden, wenn vor ihren Blicken biblische Erzählungen, die bei der zunächst liegenden Deutung kein befriedigendes Verständniß darboten, sich als Symbole der bedeutungsvollsten Lehren darstellten, und aus scheinbar unwesentlichen Bemerkungen und gleichgültigen Angaben, namentlich von Zahlen, die tiefsten, das Reich Gottes betreffenden Aufschlüsse hervortraten. Deshalb waltete die Ansicht, daß die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung in dem Dom der heiligen Schrift erst dann zur vollen Auffassung komme,

---

(1) Enarr. in Psalm. 59: certe illud meminimus, saepe vos audisse, quod dicimus: vix est, ut invenias in Psalmis voces nisi Christi et ecclesiae, aut Christi tantum, aut ecclesiae tantum, quod utique ex parte et nos sumus. David rex unus homo fuit; sed non unum hominem figuravit, quando scilicet figuravit ecclesiam ex multis constantem, distentam usque ad fines terrae; quando autem unum hominem figuravit, illum figuravit, qui est mediator Dei et hominum.

wenn durch die biblische Auslegung der Weg in die Krypte dieses Doms gefunden sei.

Augustinus, obgleich er auch die geschichtliche und grammatisch-logische Auslegung zu entwickeln wußte [1], war doch ein entschiedener Anhänger der mystischen Deutung der heiligen Schrift. Das ergiebt sich, wie überhaupt aus seinen Schriften, auch aus vielen Stellen seiner Predigten. Doch war er fern davon, die geschichtliche Wahrheit der heiligen Schrift in den geringsten Zweifel zu ziehen. Er sagt einmal, indem er über die Geschichte Abraham's sprechen will: „vor allem erinnere und ermahne ich im Namen des Herrn, so viel ich kann, daß ihr, wenn ihr hört, es solle das Geheimniß einer geschichtlichen Erzählung der Schrift ausgelegt werden, zunächst das Vorgelesene den Worten gemäß als geschichtliche Thatsache glaubet, damit ihr nicht, den geschichtlichen Boden verlassend, in der Luft bauen wollt. Alles, was die Schrift von Abraham erzählt, ist sowohl Thatsache als Weissagung.“ Freilich hegte er zugleich die Meinung, daß bei manchen Stellen der heiligen Schrift erst durch die Vereinigung der bildlichen Deutung mit der geschichtlichen und wörtlichen Auffassung eine genügende Auslegung gewonnen werde. Zu der Erzählung von der Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda bemerkt er: „wenn wir in gewöhnlichem Sinne nach menschlicher Auffassung und Meinung die That betrachten, so hat der Herr in Ansehung der Macht nichts Großes gethan, und in Ansehung der Güte zu wenig gethan. So Viele lagen dort und nur Einer wurde geheilt, obgleich er doch alle durch sein Wort aufrichten konnte. Haben wir daher nicht anzunehmen, daß er durch seine Macht und Güte vielmehr das wirkte, was die Seelen in seinen Werken zu ihrem ewigen Heil erkennen sollten“? [2]. Oft spricht Augustinus es aus, welche Freude und Befriedigung er aus dem Forschen nach der mystischen Bedeutung der heiligen Schrift

---

[1] Zum Beispiel Serm. 2. [2] Tract. 17 in evang. Johannis.

schöpfe, — je tiefer der mystische Sinn verborgen liege, desto größer sei die Freude über die Enthüllung desselben, — und er konnte voraussetzen, daß seine Zuhörer in diesem Gefühl mit ihm übereinstimmten; wie er denn auch, wenn er sich in bildliche Auslegungen der Schrift vertiefte, eine besondere Wißbegierde der Gemeinde wahrnahm (1). Vorzugsweise auf die mystische Auslegung bezieht er das Wort des Herrn: „klopfet an, so wird euch aufgethan." Er sagt: „wenn diese Freude an der Erkenntniß der Geheimnisse uns entzogen würde, so würden wir bei der Arbeit ermatten und nicht zum Lohn gelangen" (2). Und allerdings zeigen die bildlichen Deutungen in seinen Predigten auch sehr merkwürdige Ergebnisse.

Zu dem Merkwürdigsten dieser Art gehört die vergleichende Erklärung des in den Evangelien erwähnten zwiefachen Fischzuges. Durch denselben wird nach Augustin's Deutung ein zwiefaches Bild der Kirche dargestellt, zuerst in Hinsicht ihres gegenwärtigen irdischen Zustandes, und dann in Hinsicht ihrer dereinstigen Vollendung nach der Auferstehung der Todten, gleichwie der erste Fischzug vor dem Leiden des Herrn, der zweite Fischzug nach der Auferstehung des Herrn stattfand. Bei dem ersten Fischzug spricht Jesus: „werfet die Netze aus", und als die Jünger diesen Worten gehorchen, fangen sie so unzählig viele Fische, daß mit denselben zwei Schiffe bis zum Sinken angefüllt werden und die Netze selbst zerreißen. Die beiden Schiffe bezeichnen, daß die Kirche hienieden auf dem Boden des Judenthums und Heidenthums ihre Mitglieder sammelt; die Gefahr aber des Sinkens und das Zerreißen der Netze weist darauf hin, daß die Kirche in ihrer gegenwärtigen irdischen Erscheinung von der Last vieler unwürdiger Mitglieder beschwert wird, und an Spaltungen, welche die Einheit des Reiches Gottes unterbrechen, zu leiden hat. Ebenfalls auf diesen kämpfen-

(1) Tract. 15 in evang. Joh. (2) Tract. 17 in evang. Joh.

den Zustand des Reiches Gottes auf Erden bezieht sich das Wort: „werfet die Netze aus," — nehmt in eure Netze auf, was und wo ihr findet, — und die unbestimmte Zahl der Fische; denn die Kirche auf Erden enthält außer denjenigen, deren Namen im Himmel geschrieben sind, noch viele Mitglieder, welche bei der letzten Sichtung ausgeschieden werden sollen.

Verglichen mit diesem ersten Fischzuge zeigt der zweite Fischzug sehr bedeutsame Unterschiede. Der Herr gebietet nach seiner Auferstehung den Jüngern am See Genezareth: „werfet die Netze zur Rechten des Schiffes aus." Es geschieht, wie er geboten hat, und es werden in dem Netze 153 große Fische ans Ufer gezogen, wobei erwähnt wird, daß, wiewohl ihrer so viele gewesen seien, dennoch das Netz nicht zerrissen sei. Diesmal werden die Schiffe ans Ufer gezogen, während sie bei dem früheren Zuge in die auf dem Meere befindlichen Schiffe aufgenommen werden. Das Ufer ist das Ende des Meers, das Ende aber des Meers ist das Ende der irdischen Welt, aus deren stürmischen Wogen endlich die Auserwählten bei dem Ufer des himmlischen Vaterlandes anlanden werden. Nur die auserwählten Gerechten werden in das Reich Gottes eingehen. Das bezeichnet Jesus, indem er gebietet: „werfet das Netz zur Rechten des Schiffes aus". Die zur Rechten sollen ans Ufer gebracht werden. Der Herr wird die Schafe zu seiner Rechten stellen. Auch wird kein Ueberzähliger, der nur äußerlich und nicht wahrhaft dem Heilande angehört, in die vollendete Herrlichkeit des Reiches Gottes aufgenommen werden. Denn nicht eine unbestimmte Menge, wie bei dem ersten Fischzuge, sondern eine bestimmte Zahl der in dem Netz vorhandenen Fische wird genannt. 153 große Fische werden ans Land gezogen, und wiewohl ihrer so viele sind, zerreißt dennoch das Netz nicht. Sie sind alle groß. „Wer nämlich ist dort noch klein, wo jeder den Engeln Gottes gleich ist?" Und „dort wird die Gemeinde der Heiligen sein, Spaltungen und

Trennungen werden dort nicht mehr sein, dort wird Friede und vollendete Einheit sein." Die Zahl aber der auserwählten Heiligen ist 153. „Es wird eine bestimmte Zahl sein, aber schon aus dem Volke Israel werden es Tausend mal Tausend sein. Der heilige Johannes sagt in der Offenbarung, daß dort allein aus dem Volke Israel 144,000 sein werden, die Jungfrauen geblieben sind, und aus den übrigen Völkern sieht er so viele Tausende in weißen Kleidern kommen, daß Niemand sie zählen kann." Die Zahl 153 ist ein Zeichen für alle Heilige. Heilig aber ist überhaupt ein Jeder zu nennen, der in der Kraft des göttlichen Geistes gemäß den Geboten Gottes wandelt. Denn das göttliche Gesetz vermag Niemand zu erfüllen, der nicht vom Geist geleitet wird. „Der Buchstabe tödtet, doch der Geist macht lebendig." Der Geist muß zum Gesetze hinzukommen, um die Erfüllung des Gesetzes zu bewirken. Der Inbegriff aber des göttlichen Gesetzes ist in den zehn Geboten enthalten. Daher dient die Zehn zur Bezeichnung des Gesetzes. Der Geist dagegen wird durch die Sieben bezeichnet (¹). Die Sieben muß also zur Zehn hinzutreten, um den Begriff eines Miterben des Himmelreichs zu bewirken. Mithin ist die Zahl der Auserwählten die Gesammtheit aller derer, welche in der Siebenzehn enthalten sind, 1 + 2 + 3 — bis zu 17, im Ganzen 153, und die Zahl 153 dient also zur sinnbildlichen Bezeichnung aller Frommen, welche in der Kraft des heiligen Geistes das Gesetz erfüllen. Diese werden groß sein im Himmelreich, gemäß den Worten: „wer es aber thut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich" (²).

Auf welche Weise nun aber auch Augustinus aus dem Quell der heiligen Schrift zu schöpfen suchte, sei es durch wörtliche oder durch bildliche Auslegung, durchweg zeigt sich in

(¹) Jesaias 11, 2 und Offenb. Joh. 1, 4.
(²) Serm. 248 — 252 (Opp. tom. V.)

seinen Predigten eine tiefe Erforschung, ein durch gewissenhaftes Nachdenken erworbenes Verständniß, und eine reiche Anwendung des göttlichen Wortes, und seine Predigten sind in vorzüglichem Sinne ein Bild seiner großen geistigen Eigenthümlichkeit und ein Spiegel seiner Zeit. Sie beziehen sich theils auf die höchsten Gegenstände des Glaubens und der geistigen Anschauung, und sind voll tiefsinniger dogmatischer Entwickelungen, theils aber auch sind sie durchaus praktischen Inhalts, indem sie sich mit dem kirchlichen Gemeindeleben beschäftigen, und dabei denn freilich den Zusammenhang zwischen christlichem Leben und christlichem Glauben sehr deutlich hervorheben. Aber selbst in den tiefsten dogmatischen Untersuchungen zeigen sie in so fern einen praktischen Charakter, als Augustinus vermöge seiner Selbsterkenntniß und seines umfassenden Blickes die innerlichen Anschließungspunkte für seine Worte bei seinen Zuhörern aufzufinden wußte, und seine dogmatischen Ueberzeugungen mit Beziehung auf bestimmte Gemeindezustände, kirchliche Verhältnisse und Verhältnisse der Zeit zu entwickeln pflegte. Oft nimmt er gegen die damaligen Häretiker, ohne sie gerade immer ausdrücklich zu nennen, eine polemische Stellung. Ebenfalls gegen das Heidenthum, das noch im Unterliegen den Kampf gegen die Kirche nicht aufgegeben hatte, durfte er die Apologetik nicht unterlassen. Große und bedeutsame Zeitereignisse blieben in seinen Predigten nicht ohne Erwähnung.

---

# Fünftes Capitel.

## Die Predigten des Augustinus. Charakteristik im Einzelnen in Beziehung auf die Lehre.

So wie Augustinus von dem lebendigsten Bewußtsein der göttlichen Herrlichkeit erfüllt war und es aufs Tiefste erfahren hatte, daß der Mensch nur dann das wahre Leben der Seele besitze, wenn er in seiner Seele die Gemeinschaft mit dem unendlichen Urquell alles Lebens habe, war es das allumfassende Ziel seiner Predigten, die Seelen, auf welche sein Wort einwirken konnte, in der Gemeinschaft göttlichen Lebens zu befestigen (1). Gern bediente er sich der Vergleichung: „gleichwie der Leib ohne die Seele todt ist, so ist die Seele todt ohne Gott" (2). „Was giebt es Elenderes," ruft er aus, „als einen Menschen, der ohne Gott ist" (3)! „Nimmermehr", sagt er, „würde Gott mich sättigen, wenn er nicht sich selbst mir verhieße. Was ist die ganze Erde? was ist das ganze Meer? was ist der ganze Himmel? was sind alle Sterne? was ist die Sonne? was ist der Mond? was ist das Heer der Engel? Nach dem Schöpfer von diesem allen dürste ich, nach ihm selbst hungere ich, nach ihm selbst dürste ich, zu ihm spreche ich: bei Dir ist die Quelle des Lebens! Lieblich ist die Welt durch viele und mannichfaltige Dinge, die schön und mächtig sind; schöner aber ist der, welcher sie gemacht hat, mächtiger und leuchtender ist der, welcher sie geschaffen hat, lieblicher ist der, welcher sie bereitet hat. Ich werde satt werden, wenn ich Deine Herrlichkeit schauen werde" (4). In diesem Dürsten

(1) Serm. 17. (2) Serm. 65. (3) Serm. 348. (4) Serm. 158.

seiner Seele nach Gott, dieser Sehnsucht, worin er sagte: „so sehr muß Gott geliebt werden, daß wir, wenn es geschehen kann, uns selbst vergessen“ (¹), strebte denn Augustinus oft in seinen Predigten dahin, eine Anschauung des göttlichen Wesens und der göttlichen Herrlichkeit zu erreichen und auszusprechen. Aber stets that er dies im Bewußtsein der menschlichen Schwachheit. Nicht anders, als mit tiefer Beugung und vor der göttlichen Majestät erbebend, wagte er das Auge seines Geistes zu dem Ewigen und Unendlichen aufzuschlagen, dessen Ruhm, wie er sagte, Niemand gebührend verkündigen könne, und doch jeder verkündige(²). Nur auf dem demuthsvollen Wege des Glaubens und mit einem im Glauben sich reinigenden Herzen vermöge der Mensch sich zu Gott zu erheben, und zu einer Anschauung der Herrlichkeit Gottes zu gelangen.

Sehr häufig sprach Augustinus sich in seinen Predigten darüber aus, daß der Glaube der Weg zur Gotteserkenntniß sei, und nicht selten ging wohl, wenn er auf diesen Weg hinwies, eine wehmüthige Erinnerung durch seine Seele, daß er in seiner Jugend gegen den Weg des Glaubens verblendet gewesen sei. Auf seinem jetzigen gereiften Standpunkte erblickte er in der Forderung, zunächst erkennen und dann erst glauben zu wollen, eine völlige Verkehrtheit. Welche Erkenntniß von Gott konnte der menschliche Geist ohne die Grundlage göttlicher Offenbarung erstreben? und welches andere Mittel war dem Menschengeiste gegeben, sich zur Erkenntniß aus der göttlichen Offenbarung zu erbauen, als Glaube oder Hingebung an die Offenbarung? Deshalb ermahnt Augustinus: „möge zuerst die Frömmigkeit des Glaubens walten, alsdann wird die Frucht der Erkenntniß folgen“ (³). Durch die im Glauben demuthsvolle und liebevolle Hingebung des Gemüths an die göttliche Offenbarung

(¹) Serm. 142, (²) De doctrina Christiana lib. IV. Zu vergl. Tract. 12 in evang. Joh. (³) Tract. 8 in evang. Joh.

muß die Seele gereinigt, in lebendige Wechselbeziehung zur göttlichen Offenbarung gesetzt, aus der Selbstentfremdung zu sich selbst und zu Gott zurückgeführt und dadurch tüchtig gemacht werden, mit dem geistigen Auge des Forschens in die Tiefen der göttlichen Offenbarung einzudringen, und schon in dem irdischen Leben eine Vorbedeutung jenes geistigen Schauens oder vollkommenen Gottesbewußtseins, auf welchem die Seligkeit des ewigen Lebens beruht, zu empfangen. Vornähmlich bestimmte Augustinus als den Gegenstand des Glaubens alle göttliche Offenbarung, die sich auf Erden äußerlich dem Menschen darbiete, um ihn auf sein innerliches Verhältniß zu Gott hinzuweisen. Die heilige Geschichte, die Gott vor dem Menschen aufrollt, enthält die Forderung, daß sie im Glauben aufgenommen werde; dem Worte Gottes, das in dieser heiligen Geschichte zu dem Menschen redet, hat der Menschengeist sich unbedingt im Glauben unterzuordnen.

Augustinus war bei seinen Predigten eingedenk, daß er zu einer christlichen Gemeinde rede, und deshalb von Voraussetzungen auszugehen habe, welche jedem, der zur christlichen Gemeinschaft sich rechnen wolle, feststehen müßten. Zu diesen Voraussetzungen gehörte die Ueberzeugung, daß in der heiligen Schrift die lautere Urkunde der göttlichen Offenbarung enthalten sei. Selbst die Manichäer, obgleich sie theilweise die Schrift angriffen, erkannten doch auch wieder in derselben das Zeugniß der göttlichen Offenbarung an, und konnten demnach mit der Waffe der Schrift geschlagen werden. Um also den Glauben als die Grundbedingung des Heils, der Erkenntniß und des Schauens darzustellen, bezieht sich Augustinus ganz besonders auf das Ansehen der heiligen Schrift. Er sagt: „der Anfang des frommen Lebens, welchem das ewige Leben folgen wird, ist der rechte Glaube, dessen Lohn ist, zu schauen, was du glaubst. Mögen wir daher in der Zeit des Glaubens, gleichsam als in der Saatzeit, nicht ermatten, und bis ans

Ende nicht ermatten, sondern ausharren, auf daß wir ernten, was wir gesäet haben. Keineswegs aber dürfen wir uns des Glaubens also rühmen, als stehe er in unsrer eignen Macht. Denn der Glaube ist etwas Großes, und wenn du ihn besitzest, hast du ihn wahrlich empfangen; denn was hast du, das du nicht empfangen hättest? Das Lob des Glaubens kann von mir mit Worten nicht ausgedrückt werden, aber von den Gläubigen gedacht werden. Ferner jedoch, wenn es auch einigermaßen würdig gedacht werden kann, wer mag denn würdig denken, wie vielen Gaben Gottes der Glaube vorangehe? Und wenn wir die geringeren Gaben Gottes bei uns anerkennen müssen, wie viel mehr müssen wir die Gabe anerkennen, welche jene Gaben übertrifft? Von Gott sind wir, was wir sind. Aber auch Holz und Steine von wem anders sind sie, als von Gott? Was sind wir denn mehr? Holz und Steine leben nicht, wir aber leben. Doch das Leben selbst ist uns mit den Bäumen und Gewächsen gemeinsam. Was haben wir denn mehr? Wir fühlen. Bekannt ist der fünffach getheilte Sinn des Leibes. Aber diesen haben auch die Thiere. Was haben wir denn mehr? Den Geist, die Vernunft, das Urtheil. Darin sind wir zum Bilde Gottes geschaffen worden. Unserer Natur wohnt die Vernunft inne, und bevor wir erkennen, haben wir schon die Vernunft. Denn deshalb wollen wir erkennen, weil bei uns die Vernunft vorausgeht. Jeder Mensch will erkennen, Niemand ist, der es nicht will. Nun spricht Jemand zu mir: möge ich erkennen, auf daß ich glaube. Ich antworte: glaube, auf daß du erkennest. Da also zwischen uns ein Streit entstanden ist, indem jener zu mir sagt: „möge ich erkennen, auf daß ich glaube“, ich aber antworte: „glaube, auf daß du erkennst“, so wollen wir mit unserm Streit zu dem Richter gehen. Keiner von uns nehme für sich eine Meinung vorweg. Welchen Richter werden wir finden? Unter allen Menschen keinen besseren, als den Menschen, durch welchen Gott redet. Mögen wir

daher nicht in dieser Sache und in diesem Streite zu den weltlichen Schriften uns hinwenden, möge nicht zwischen uns richten der Dichter, sondern der Prophet. Du sagtest, möge ich erkennen, auf daß ich glaube; ich sagte: glaube, auf daß du erkennest. Der Streit ist da, laß uns zum Richter gehen, der Prophet möge entscheiden, oder vielmehr Gott möge durch den Propheten entscheiden. Wir wollen beide schweigen. Es ist gehört worden, was wir gesagt haben. Du sagst: möge ich erkennen, auf daß ich glaube; ich sage: glaube, auf daß du erkennest. Der Prophet antworte: „wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen.“ Meintihr in dessen, daß jener, welcher sagt: „möge ich erkennen, auf daß ich glaube“, gar nichts von Bedeutung gesagt habe? Was anders bezwecken wir hier, als daß glauben mögen — nicht diejenigen, welche nicht glauben, sondern diejenigen, welche noch nicht hinlänglich glauben? Denn wenn sie gar nicht glaubten, so wären sie nicht hier. Der Glaube hat sie hergeführt, um zu hören, der Glaube hat ihre Gegenwart dem Worte Gottes dargeboten. Aber der aufsprossende Glaube muß getränkt, genährt und gestärkt werden. Das ist es, was wir hier bezwecken. Als das Evangelium gelesen wurde, habt ihr die Worte des Herrn vernommen: „wenn du glauben kannst; Alles ist dem möglich, der glaubet“. Und jener, zu welchem der Herr redete, hatte, indem er auf sich hinblickte und vor sich selbst hingestellt war, nicht ein eitles Selbstvertrauen, sondern sein Selbstbewußtsein befragend, sah er einerseits Glauben, andererseits aber auch Schwanken, er sah Beides. Das Eine bekannte er zu besitzen, für das Andere bat er um Hülfe. Er sagte: „ich glaube, Herr.“ Doch was weiter? „Hilf meinem Glauben!“ Deshalb sagt auch jener, den ich mir gegenübergestellt habe, keineswegs etwas durchaus Verwerfliches, wenn er sagt: möge ich erkennen, auf daß ich glaube. Denn was ich jetzt rede, das rede ich zu dem Zwecke, damit diejenigen, welche noch nicht glauben, glauben mögen, und

doch können sie nicht glauben, wenn sie nicht erkennen, was ich rede. Also einerseits ist es wahr, was jener sagt: „möge ich erkennen, auf daß ich glaube", und andererseits ist es wahr, was ich mit dem Propheten sage: „glaube, auf daß du erkennest." Wir sagen Wahres, laß uns übereinstimmen. Also erkenne, auf daß du glaubest, und glaube, auf daß du erkennest. Ich will es kurz sagen, wie wir beides ohne Widerspruch auffassen müssen: erkenne, auf daß du glaubest, mein Wort; glaube, auf daß du erkennest, das Wort Gottes" (1).

Daß der Glaube mit der Demuth verschwistert sei, sprach Augustinus wiederholt in seinen Predigten aus, und sagte in demselben Sinne, in welchem er den Glauben als die Quelle des christlichen Lebens und Erkennens bezeichnete, ebenfalls von der Demuth, daß sie fast einzig und allein die Schule des christlichen Gemüthes sei (2). „Den Glauben", rief er seiner Gemeinde zu, „besitzen nicht die Hochmüthigen, sondern die Demüthigen" (3). Er giebt die Ermahnung: „bereite dich, den in Erhabenheit zu schauen, von welchem du mit Barmherzigkeit angeblickt bist. Aber weil es eine große Erhabenheit ist, so denke an die Grundlage. Du sprichst: an welche Grundlage? Lerne von ihm, der sanftmüthig ist und von Herzen demüthig. Grabe in dir diesen Grund der Demuth, und du wirst zum Gipfel der Liebe gelangen" (4). Ebenso wies Augustinus auch oft auf den Zusammenhang des Glaubens mit der Läuterung des Herzens hin, und hob hervor, daß ohne die innere Läuterung der Mensch sich zum Schauen Gottes nicht emporschwingen könne.

„Diejenigen", sagt er, „die, bevor sie glauben, die Mittheilung jenes Lichtes der reinsten und unwandelbaren Wahrheit erstreben, welches doch nicht anders geschaut werden kann, als von einem durch den Glauben gereinigten Herzen, — denn selig sind, die reines Herzens sind, weil

(1) Serm. 43. (2) Serm. 351. (3) Serm. 115. (4) Serm. 69.

sie Gott schauen werden, — sind zu vergleichen mit Blinden, welche das körperliche Licht dieser Sonne zu sehen begehren, um von ihrer Blindheit geheilt zu werden, da sie es doch nicht sehen können, wenn sie nicht zuvor geheilt werden" (¹). „Ein reines Herz", sagt er ein anderes Mal, ist dazu geeignet, Gott zu schauen. Wodurch denn wird, wenn wir das Verlangen haben, Gott zu schauen, dieses Auge gereinigt werden? Denn wer wollte dasselbe nicht pflegen? wer wollte dasselbe nicht zu läutern suchen? Das göttliche Zeugniß giebt hierauf die Antwort. „Indem er", sagt es, „ihre Herzen reinigte durch den Glauben". Das Herz wird durch den Glauben an Gott gereinigt, und das reine Herz schaut Gott" (²). „Unser ganzes Werk in diesem Leben besteht darin, das Auge des Herzens, durch welches Gott geschaut wird, zu heilen. Dazu werden die heiligen Sacramente gefeiert, dazu wird das Wort Gottes verkündigt, dazu sollen die Ermahnungen der Kirche gereichen, daß wir nicht allein mit der Stimme, sondern durch Umwandlung unsers Lebens dieser Welt entsagen; darauf beziehen sich die göttlichen und heiligen Schriften, daß jenes innere Auge von Allem, was bei uns dem Schauen Gottes entgegensteht, gereinigt werde. Denn gleichwie das Auge, welches zur Anschauung dieses zeitlichen und zwar vom Himmel herableuchtenden, doch aber körperlichen Lichts gemacht ist, gleichwie das Auge, wenn in dasselbe etwas Trübendes hineingeworfen oder eingedrungen ist, von dem Lichte ausgeschlossen wird, und wie sehr es auch von der Gegenwart des Lichtes umgeben ist, dennoch sich abwendet und abwesend ist, — nicht allein aber wird es durch seine Trübung von dem gegenwärtigen Lichte abwesend, sondern sogar zur Strafe wird ihm das Licht, zu dessen Anblick es gemacht ist —; so auch wendet das getrübte und verwundete Auge des Herzens sich hinweg von dem Lichte

(¹) Serm. 346. (²) Serm. 53.

der Gerechtigkeit, und wagt weder noch vermag dieses Licht zu betrachten. Wodurch wird das Auge des Herzens getrübt? Durch Begierde, Geiz, Ungerechtigkeit, weltliche Lust wird das Auge des Herzens getrübt, verschlossen, verdunkelt. Und wie wird der Arzt gesucht, wenn das Auge des Fleisches getrübt ist! wie wird ohne Aufschub dahin gestrebt, daß es geöffnet, gereinigt und zum Anblick des irdischen Lichts geheilt werde! Gewiß die Sonne, welche wir mit gesunden Augen schauen wollen, hat Gott gemacht; aber nicht von irdischer Art ist das Licht, welches auf das Auge des Geistes sich bezieht. Dieses Licht ist die ewige Weisheit, Gott hat dich, o Mensch, zu seinem Bilde geschaffen. Sollte er dir nur das Auge geschenkt haben, wodurch du die Sonne, welche er gemacht hat, schauen möchtest, und nicht das Auge, wodurch du ihn schauen könntest, der dich geschaffen hat, da er dich zu seinem Bilde geschaffen hat? Er hat dir auch dieses, er hat dir beides gegeben. Aber du liebst sehr diese äußeren Augen, und vernachlässigst sehr jenes innere Auge. Du trägst es mit dir herum in gedrücktem und verwundetem Zustande. Es ist dir Strafe, wenn sich dir dein Schöpfer zeigen will, es ist Strafe für dein Auge, bevor dasselbe gepflegt und geheilt ist. Denn auch Adam sündigte im Paradiese und verbarg sich vor dem Angesichte Gottes. So lange er ein reines Gewissen in einem gesunden Herzen hegte, freute er sich über die Gegenwart Gottes; als aber jenes Auge durch die Sünde verwundet war, fing er an das göttliche Licht zu fürchten, floh in die Finsterniß und das Dickicht des Waldes, wich zurück vor der Wahrheit und suchte nach Schatten. Demnach, weil auch wir also geboren sind, und gemäß den Worten des Apostels in Adam alle sterben, so wollen wir, da wir dem Arzte nicht gehorchen wollten, um nicht zu erkranken, ihm jetzt gehorchen, um von der Krankheit befreit zu werden. Der Arzt hat uns, als wir gesund waren, Gebote gegeben. Wir haben sie verachtet, und aus Erfahrung kennen gelernt, wie sehr

wir zu unserm Verderben sie verachtet haben. Wir sind schon krank geworden, wir seufzen, wir liegen auf dem Bette der Schwachheit. Aber wir wollen nicht verzweifeln. Denn weil wir nicht zu dem Arzte kommen konnten, hat er uns gewürdigt zu uns zu kommen. Von dem Gesunden verachtet hat er nicht den Kranken verachtet. Er hat nicht abgelassen, dem Schwachen, der die ersten Gebote nicht gehalten hat, andere Gebote zu geben, gleich als spräche er: du hast nun aus Erfahrung kennen gelernt, wie wahr ich gesagt habe: rühre das nicht an. Laß denn jetzt endlich dich heilen und lebe wieder auf. Sieh, ich trage deine Schwachheit. Trink jetzt den bittern Kelch. Denn du hast meine Gebote, welche dem Gesunden so süß sein mußten, dir so mühselig gemacht. Sie sind verachtet worden und du bist krank geworden. Du kannst nicht geheilt werden, wenn du nicht den bittern Kelch trinkst, den Kelch der Anfechtungen, deren es in diesem Leben viele giebt, den Kelch der Versuchungen, Bedrängnisse und Leiden. Trinke, spricht er, trinke, damit du lebest. Und auf daß ihm nicht der Kranke antworten möchte: ich kann nicht, ich ertrage es nicht, ich trinke nicht! trinkt zuerst der gesunde Arzt, damit der Kranke nicht zweifeln sollte zu trinken. Denn was ist in diesem Kelche so bitter, das er selbst nicht getrunken hätte? Wenn die Schmach bitter ist, so hörte er selbst zuerst, als er die Teufel austrieb, die Schmähung: „er hat den Teufel“, und: „er treibt die Teufel aus durch Beelzebub“. Wenn die Schmerzen bitter sind, so ist er gebunden, gegeißelt und gekreuzigt worden. Wenn der Tod bitter ist, so ist er gestorben. Wenn vor der Todesart die Schwachheit zurückbebt, so war in jener Zeit nichts schmachvoller als der Kreuzestod. Denn nicht ohne Ursache fügte der Apostel, als er uns den Gehorsam des Herrn ans Herz legte, nach den Worten: „er ward gehorsam bis zum Tode“, die Worte hinzu: „bis zum Tode am Kreuz“ (1).

(1) Serm. 88.

Durch die oftmalige Hinweisung auf den demüthigen Weg des Glaubens und der Reinigung des Herzens suchte Augustinus der um ihn versammelten Gemeinde zuvörderst einen festen Halt mitzutheilen, um sie dann auch in seinen Predigten ohne Gefahr dazu einzuladen, daß sie mit ihm vereint Aufblicke zur Gotteserkenntniß emporsenden möge. Er wußte es ja an sich selber, daß der menschliche Geist in Schwachheit erbebe, wenn er mit seiner Anschauung den unendlichen Gottesgeist berühren wolle. In Erinnerung aber an seine manichäischen Irrthümer, und wohl auch mit Hinsicht auf Verirrungen, von denen eine aus dem Heidenthum hervorgegangene Gemeinde bedroht war, achtete er es für besonders erforderlich, jede beschränkte, sinnliche und vermenschlichende Vorstellung von der zu Gott sich emporschwingenden Anschauung fern zu halten. Wenn auch nur in vorübergehendem Lichtblick, sollte der suchende menschliche Geist sich eintauchen in die Erkenntniß, daß Gott unendlicher Geist, über Raum und Zeit in unendlicher Allgegenwart erhaben, und so durchaus einigen Wesens sei, daß selbst die Unterscheidung göttlicher Eigenschaften nur mit Hinsicht auf die menschliche Auffassung geschehe. Er sagte in einer Predigt: „die Engel leben in der Freude — nicht des Geschöpfes, sondern des Schöpfers. Denn die Freude des Geschöpfes ist das Sichtbare, die Freude aber des Schöpfers wird nicht mit dem Auge des Leibes, sondern mit dem lautern Blick des Geistes gesehen. „Selig sind, die reines Herzens sind." Wodurch selig? „Weil sie Gott schauen werden." Glaubet nicht, daß sich die Engel deshalb freuen, weil sie die Erde sehen, oder den Himmel, oder was auf Erden und im Himmel ist. Nicht deshalb freuen sie sich, weil sie Himmel und Erde sehen, sondern weil sie ihn sehen, der Himmel und Erde geschaffen hat. Er aber, der Schöpfer des Himmels und der Erde, ist weder Himmel noch Erde, noch irgend etwas Irdisches oder Himmlisches, noch irgend etwas Körperliches oder Geistiges. Mache dir von ihm nicht ein

Bild eines großen und schönen Menschen. Gott wird von keiner menschlichen Gestalt umgrenzt, von keinem Ort umfaßt, von keinem Raum umschlossen. Stelle dir Gott nicht unter einem goldenen Bilde vor. Denn das Gold, woraus du dir deinen Gott machen willst, hat Gott gemacht, und zwar als etwas Untergeordnetes, weil es der Erde angehört. Mache dir nicht die Vorstellung, daß Gott etwas dergleichen sei, als du am Himmel siehst, Sonne, Mond, Sterne, oder was sonst am Himmel leuchtet oder strahlt. Aber möge dir auch wiederum nicht deshalb Gott der Sonne nicht gleich zu sein scheinen, weil die Sonne gleich wie eine Scheibe ist, nicht ein unermeßlicher Raum des Lichtes, und du zu dir sprechen möchtest: also ist Gott von unendlichem und unermeßlichem Lichte, indem du gleichsam die Sonne erweiterst und sie dir nach allen Seiten endlos denkst, und dir Gott als ein so unermeßliches Licht vorstellst. Nicht das ist Gott. Gott wohnt zwar in einem unerreichbaren Lichte, aber dieses Licht kann nicht den Augen des Fleisches bekannt sein. Aber wenn du sehen kannst, was die Wahrheit, was die Weisheit, was die Gerechtigkeit ist, gleichwie gesagt ist: „kommt zu ihm und werdet erleuchtet“, und gleichwie Johannes sagt: „er war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.“ Versucht zu denken das Licht der Wahrheit, das Licht der Weisheit, wie es überall allen gegenwärtig ist; versucht zu denken das Licht der Gerechtigkeit, denn es ist jedem Denkenden gegenwärtig. Wer ungerecht leben will, sündigt; er verläßt die Gerechtigkeit. Ist sie vermindert? Er wendet sich hin zur Gerechtigkeit. Wie? ist sie vergrößert? Er verläßt sie, und läßt sie zurück in ihrer Vollkommenheit; er wendet sich zu ihr hin, und findet sie in ihrer Vollkommenheit. Was also ist das Licht der Gerechtigkeit? Steigt es auf vom Morgen und sinkt es hin zum Abend? Hat es einen andern Ort des Aufgangs und einen andern Ort des Untergangs? Ist es nicht überall

gegenwärtig? Mangelt dem Menschen, der gegen Abend wohnt, wenn er gerecht, das heißt gemäß der Gerechtigkeit leben will, die Gerechtigkeit, daß er sie nicht schauen und ihr entsprechend leben kann? Und wiederum dem Menschen, der gegen Morgen wohnt, und gerecht, das heißt gemäß der Gerechtigkeit leben will, mangelt sie ihm? Die Gerechtigkeit ist da, sie ist dem gerecht Lebenden gegenwärtig. Gemäß ihrer Richtschnur sieht dieser, wie er gerecht leben soll. Wie die Gerechten sie durch frommen Wandel sehen, ebenso sehen die Ungerechten durch bösen Wandel sie nicht. Also ist sie an keinem Orte und doch überall. So auch die Weisheit, die Wahrheit, die Keuschheit. Versucht denn dieses Licht zu schauen. Aber ihr könnt nicht; es zittert der Blick eures Geistes. Möge er gereinigt werden, damit er schaue" [1].

Ueber die Einheit der göttlichen Eigenschaften sagte einmal Augustinus in einer Predigt: „was willst du sagen? willst du Gott nach Eigenschaften eintheilen? Bei Gott ist Alles, was von ihm ausgesagt wird, dasselbe. Denn bei Gott ist nicht etwas Anderes seine Macht und etwas Anderes seine Weisheit, etwas Anderes seine Stärke und etwas Anderes seine Gerechtigkeit, oder etwas Anderes seine Heiligkeit. Was auch von Diesem du von Gott sagen magst, es wird nicht etwas Anderes und etwas Anderes verstanden, und nichts mit vollkommener Würdigkeit entsprechend von dem Wesen Gottes ausgesagt. Denn alles dieses gehört den Seelen an, welche jenes Licht in gewissem Maaße durchströmt und gemäß ihren Eigenschaften bestimmt. Aehnlich, wie es geschieht, wenn dieses sichtbare Licht über die Körperwelt aufgeht. Wenn es entzogen wird, so haben alle Körper dieselbe Farbe, oder vielmehr gar keine Farbe. Wenn es aber die Körper erleuchtet, so bekleidet es, obwohl es selbst Eines Wesens ist, sie dennoch nach ihren verschiedenen

---

[1] Serm. 4.

Eigenthümlichkeiten mit verschiedenem Glanze. So auch verhält es sich mit jenen Bestimmungen der Seele, die gut bestimmt sind von dem Lichte, welches nicht bestimmt wird, und die gebildet sind von dem Lichte, welches nicht gebildet wird. Dennoch sagen wir jenes von Gott, weil wir nichts Besseres zu sagen wissen. Wer aber auch über jenes sich erhebt, und von Gott, so weit es dem Menschen gegeben ist, würdig zu denken beginnt, der findet das mit unaussprechlicher Stimme des Herzens zu preisende Schweigen"(1).

Eben so sehr aber, als Augustinus in seinen Predigten zur unendlichen geistigen, und über dem Menschengeiste in unwandelbarer Herrlichkeit ruhenden Einheit des göttlichen Wesens zu erheben suchte, war er auch bemüht, das Geheimniß der Dreieinigkeit seiner Gemeinde als Grundlehre des Glaubens einzuprägen, und möglichst zur Erkenntniß zu vermitteln. Durch die allgemeinen Concilien zu Nicäa und Konstantinopel war die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit als kirchliche Grundlehre festgestellt worden. Zwischen den Gegensätzen des Sabellianismus und Arianismus hielt die Kirchenlehre sich in der Mitte, und Augustinus war einer der ersten Wortführer der Kirchenlehre. Er warnte in seinen Predigten aufs Dringendste vor jeder Abirrung von dem kirchlich festgestellten Dogma der Trinität, und wandte sich dabei freilich zunächst an den Glauben, indem er darauf hinwies, daß die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in dem geoffenbarten Worte Gottes ausgesprochen sei; aber die Innigkeit seines Glaubens an das dreieinige Wesen Gottes zeigt auch, daß die Trinitätslehre in seinem Gemüthe die tiefsten Wurzeln hatte, die wir denn auch leicht erforschen können. Denn wenn wir seine Sehnsucht nach Gott erwägen, sein oftmals ausgesprochenes Zeugniß, daß er sich ohne die Verheißung der innigsten Gemeinschaft mit Gott nimmer beseligt fühlen könne, so muß es einleuchten, wie sehr

(1) Serm. 341.

ihm jede Abweichung von einer Lehre, welche im vollsten Sinne die Selbstmittheilung Gottes und die Vollkommenheit der göttlichen Liebe aussprach, widerstrebend war. Wenn der eingeborne Sohn Gottes nicht das Ebenbild des göttlichen Wesens, und der Geist, welcher die Seelen der Gläubigen dem Vater und Sohn vereinigte, nicht gleichen Wesens mit dem Vater und dem Sohne war, so konnte das nach Gemeinschaft göttlichen Lebens sich sehnende Gemüth nicht das Ziel der Sehnsucht finden, und die in dem menschlichen Herzen zu Gott emporstrebende Liebe hatte nicht den vollen Trost der sich mittheilenden und herablassenden Liebe Gottes. In diesem Sinne sagte er bei der Erklärung von Joh. 5, 23: „wenn du den Sohn noch nicht ehrtest, so ehrtest du auch den Vater nicht. Denn besteht nicht darin eben die Ehre des Vaters, daß er den Sohn hat? Etwas Anderes ist es, wenn dir Gott verkündigt wird, daß er Gott sei, und etwas Anderes, wenn dir Gott verkündigt wird, daß er der Vater sei. Wenn dir Gott verkündigt wird, daß er Gott sei, so wird dir der Schöpfer verkündigt, so wird dir der Allmächtige verkündigt, so wird dir ein höchster, ewiger, unsichtbarer, unwandelbarer Geist verkündigt; aber wenn der Vater dir verkündigt wird, so wird dir zugleich auch der Sohn verkündigt, weil Gott nicht der Vater genannt werden kann, wenn er nicht den Sohn hat. Aber auf daß du nicht etwa den Vater als den Größeren, und den Sohn als den Geringeren ehren möchtest, verbessert dich der Sohn selbst und ruft dich zurück. Du sprichst: ich will dem Vater die größere und dem Sohn die geringere Ehre geben. Dann nimmst du dem Vater seine Ehre, wenn du dem Sohn geringere Ehre giebst. Denn welche andere Meinung kannst du bei deinem Vorhaben hegen, als diese, daß der Vater einen sich selbst gleichen Sohn entweder nicht zeugen konnte, oder nicht zeugen wollte? Wenn er es nicht wollte, so beneidete er, wenn er es nicht konnte, so war er nicht hinlänglich mächtig. Siehst du also nicht, daß du, wenn du

nach deiner Meinung dem Vater die größere Ehre geben willst, den Vater schmähst? Ehre denn eben so den Sohn, wie du den Vater ehrst, wenn du den Vater und den Sohn ehren willst" (1).

Was jedoch Augustinus über die Trinitätslehre als eine Forderung des Glaubens aussprach, suchte er ebenfalls wenigstens annäherungsweise der Gemeinde zur Erkenntniß zu vermitteln, obgleich er sich hierbei der menschlichen Schwachheit tief bewußt war, und zum Beispiel sagte: „mit großer Vorsicht, mit frommem Herzen und mit Zittern muß das gehört werden, zu dessen Auffassung wir unmündig sind. Ihr müßt daran gedenken, wer ich sei, der ich unternommen habe zu euch zu reden, und was ich unternommen habe. Denn ich habe unternommen, als ein Mensch von göttlichen Dingen, als ein Fleischlicher von geistigen Dingen, als ein Sterblicher von ewigen Dingen zu reden. Ebenso sei auch von mir jede eitle Selbsterhebung fern, wenn ich gesund wandeln will im Hause des Herrn, welches die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundveste der Wahrheit ist. Nach meinem geringen Maaße fasse ich auf, was ich euch darbiete. Wenn es aufgethan wird, erquicke ich mich mit euch; wenn es verschlossen wird, klopfe ich an mit euch" (2). Augustinus ließ es sich in seinen Predigten angelegen sein, dem gewöhnlichen Bewußtsein, dessen Wahrnehmungen die Lehre von der Trinität zu widersprechen schien, durch Anschauungen aus der sichtbaren Welt eine Hinweisung auf die Dreieinigkeit zu geben. „Du siehst", sagte er, „den Lichtglanz, der aus der Flamme erzeugt ist, du siehst die Ausströmung, aber du siehst keine Trennung" (3). Vor allem aber suchte er die Betrachtung seiner Zuhörer zu den unsichtbaren Regionen des menschlichen Geistes hinzulenken, damit sie es ermessen möchten, wie Eins Drei und Drei

(1) Tract. 18 in evang. Joh.
(2) Tract. 19 in evang. Joh.
(3) Tract. 20 in evang. Joh.

Eins sein könne. „Laßt uns zusehen", so forderte er einmal in einer Predigt auf, „ob wir nicht etwa in der Schöpfung etwas auffinden, wodurch wir darthun, daß ein Dreifaches mit Besonderung bezeichnet werde und ohne Sonderung wirke. Wohin sollen wir gehen? Zum Himmel? und von der Sonne, dem Mond und den Sternen reden? Zur Erde? und von den Gewächsen, den Bäumen und Thieren der Erde reden? Oder sollen wir reden von dem Himmel oder der Erde selbst, welche Alles umfassen, was im Himmel und auf Erden ist? Wie lange, o Mensch, durchwanderst du die Schöpfung! Zu dir selbst kehre zurück, sieh auf dich selbst hin, blicke in dich selbst, erforsche dich selbst. Denn gehörst auch du nicht der Schöpfung an? Du suchst ein Gleichniß. Willst du es bei den Thieren, oder bei der Sonne und den Sternen suchen? Welches unter Diesem ist zum Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen worden? Fürwahr etwas Näheres und Besseres suchst du in dir selbst. Denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde und Gleichniß geschaffen. In dir selbst suche, ob nicht das Bild der Dreieinigkeit eine Spur der Dreieinigkeit enthält. Doch welches Bild! Ein Bild von weitem Abstande. Nicht ist der Mensch so, wie der eingeborne Sohn, das Bild Gottes, aber doch zu einem gewissen Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen. Blicke also hin auf deinen inwendigen Menschen, weil du dort am meisten das Gleichniß der drei mit Besonderung Bezeichneten und ohne Besonderung Wirkenden erforschen mußt. Was enthält dein Geist? Vieles finde ich vielleicht, wenn ich untersuche. Aber es liegt etwas zunächst, was vorzugsweise leicht verstanden wird. Möge indessen Niemand sagen: siehe, was hat er mit Gott verglichen! Ich habe es schon gesagt, schon im Voraus gesagt, ich habe euch vorsichtig gemacht und bin vorsichtig gewesen. In weitem Abstande befindet sich das Niedrigste von dem Höchsten, das Wandelbare von dem Unwandelbaren, das Geschaffene von dem Schaffenden, das Menschliche von dem

Göttlichen. Ich wollte irgend ein Dreifaches nachweisen, das mit Besonderung bezeichnet wird und ohne Besonderung wirkt. Davon, wie ähnlich oder unähnlich es der allmächtigen Dreieinigkeit sei, rede ich jetzt nicht. Aber in der niedrigen und wandelbaren Schöpfung finden wir ein solches Dreifaches. O fleischliches Denken, warum zweifelst du bei jener unaussprechlichen Majestät hinsichtlich eines Verhältnisses, welches du in dir selbst finden konntest?" Augustinus bezeichnet dann als ein Dreifaches und dennoch unzertrennlich Vereinigtes in dem menschlichen Geiste Gedächtniß, Erkenntniß und Willen, und sagt darauf: „das Gedächtniß allein konnte nicht genannt werden ohne Zusammenwirken des Gedächtnisses, der Erkenntniß und des Willens; die Erkenntniß allein kann nicht genannt werden ohne Zusammenwirken des Gedächtnisses, des Willens und der Erkenntniß; der Wille allein kann nicht genannt werden ohne Zusammenwirken des Gedächtnisses, der Erkenntniß und des Willens. Nach meiner Meinung habe ich dargestellt, was ich versprochen hatte; mit Besonderung habe ich genannt, was ich ohne Besonderung gedacht habe. Möge nun Niemand zu mir sagen: was denn von diesem Dreifachen, dessen Sein du in unserm Geiste oder unsrer Seele gezeigt hast, bezieht sich auf den Vater, oder ist das Gleichniß des Vaters? was dagegen bezieht sich auf den Sohn? was endlich bezieht sich auf den heiligen Geist? Ich kann es nicht sagen, ich kann es nicht ausdrücken. Ich sage nicht, daß jenes mit der Dreieinigkeit zu vergleichen sei. Glaube, was du nicht schauen kannst. Du kannst erkennen, was in dir selbst ist; wie aber kannst du erkennen, was in deinem Schöpfer ist? Wenn du es dereinst kannst, so kannst du es doch jetzt nicht. Und wenn du es dereinst auch kannst, vermagst du alsdann Gott ebenso zu erkennen, als Gott sich selbst kennt"? (1)

In dieser Homilie wollte also Augustinus nur Hinder-

---

(1) Serm. 52.

nisse hinwegräumen, welche in dem gewöhnlichen Bewußtsein der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zu widerstreiten schienen, er wollte aber nicht die Trinitätslehre zu entwickeln übernehmen. Indessen versuchte er doch auch oft in seinen Predigten ein noch größeres Verständniß dieser höchsten und geheimnißvollen Lehre aufzuschließen. Dann waren es vorzüglich zwei Stellen der heiligen Schrift, von welchen er sich leiten ließ, indem er seine Zuhörer einlud, in das Wesen des eigenen Geistes zu blicken, um zur Anschauung des göttlichen Wesens zu gelangen: der Anfang des Evangeliums Johannis und der apostolische Ausspruch: „die Liebe Gottes ist durch den heiligen Geist in unsre Herzen ausgegossen.“ Augustinus pflegte nun seine Zuhörer daran zu erinnern, daß sie, wenn sie zu dem Gedanken des göttlichen Wortes sich erheben wollten, nicht an dem Menschenworte, sofern dieses von dem Munde ausgesprochen und von dem Ohr vernommen werde und demnach ein verwehender Hauch sei, ein Gleichniß suchen sollten, sondern sie sollten auf die innere Quelle jenes äußerlich vernehmbaren Wortes zurückgehen, auf das innerliche, bleibende Wort des Geistes, das, unmittelbar und zeitlos aus dem Geiste gezeugt, den Inbegriff aller geistigen Wahrheit und Weisheit enthalte, als das vom Geiste unzertrennliche Ebenbild des Geistes. So auch sei der Sohn Gottes die vom Vater gezeugte ewige Weisheit und Wahrheit des Vaters, der ewig vermittelnde Quell aller schöpferischen Wirksamkeit Gottes, gleichwie aus der Weisheit des menschlichen Geistes jedes Schaffen des Menschen in der Außenwelt hervorgehe. Daß hieraus die völlige Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater sich ergebe, suchte Augustinus durch die Hinweisung auf den innigsten Zusammenhang der Eigenschaften des göttlichen Wesens anschaulich zu machen. Wir haben schon vorher in dieser Beziehung Worte angeführt. Er leitet aus denselben die Folgerung ab: „weil daher bei dem Herrn die Kraft dasselbe ist, was die Gerechtigkeit ist, — denn

was du auch von ihm sagen magst, du sagst dasselbe, obgleich du nichts würdig genug sagst, — so kannst du nicht sagen, daß der Sohn zwar dem Vater gleich sei in Betreff der Gerechtigkeit, aber ihm nicht gleich sei in Betreff der Macht, oder ihm zwar gleich sei in Betreff der Macht, nicht aber in Betreff der Weisheit. Denn wenn er ihm in einer Eigenschaft gleich ist, so ist er ihm in allen Eigenschaften gleich, weil Alles, was du hier sagst, dasselbe ist und dasselbe bedeutet" (1).

Ueber die Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn sprach sich Augustinus einmal in einer Homilie auf folgende Weise aus: „als unser Herr auferstanden und zum Himmel aufgefahren war, sandte er von dort nach zehn Tagen den heiligen Geist, von welchem die Jünger erfüllt wurden. Dem Leibe des Herrn, nämlich der Zahl der Gläubigen, werden dreitausend hinzugefügt, und von ihnen sagt die heilige Schrift, daß sie Eine Seele und Ein Herz in Gott hatten. Merket und erkennet hieraus das Geheimniß der Dreieinigkeit, nämlich in welchem Sinne wir sagen, daß Vater, Sohn und heiliger Geist und dennoch Ein Gott sei. Es waren Tausende, und dennoch waren sie Ein Herz; es waren Tausende, und dennoch waren sie Eine Seele. Aber wo? In Gott. Wie viel mehr also Gott selbst. Irre ich etwa, wenn ich sage, daß zwei Menschen zwei Seelen, oder drei Menschen drei Seelen, oder viele Menschen viele Seelen haben? Gewiß, ich sage recht. Wenn sie aber zu Gott nahen, so haben sie alle Eine Seele. Wenn also viele Seelen, indem sie zu Gott sich hinneigen, durch die Liebe zu Einer Seele und zu Einem Herzen werden, was wirkt denn der Quell der Liebe selbst in dem Vater und dem Sohn? Ist dort nicht noch vielmehr die Dreieinigkeit Ein Gott? Denn von dort kommt zu uns die Liebe, von dem heiligen Geiste selbst, nach den Worten des Apostels:

(1) Serm. 341.

„die Liebe Gottes ist in unsre Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist." Wenn demnach die Liebe Gottes, durch den heiligen Geist in unsre Herzen ausgegossen, viele Seelen zu Einer Seele und viele Herzen zu Einem Herzen macht, wie viel mehr ist der Vater, der Sohn und der heilige Geist Ein Gott, Ein Licht, Ein Wesen? (¹). Aehnlich bezeichnet Augustinus es oft in seinen Predigten, daß, während er das göttliche Wesen des eingebornen Sohnes als den von Ewigkeit her von dem Vater gezeugten Lichtglanz der Wahrheit oder Weisheit auffasse, er sich das Wesen des Geistes als die Liebe denke, durch welche Vater und Sohn von Ewigkeit her verbunden und Eins seien. Dabei suchte er durch das schon zuvor erwähnte Verhältniß von Gedächtniß, Erkenntniß und Willen anschaulich zu machen, daß die göttlichen Werke, einerseits Werke der unzertrennlich zusammenwirkenden Trinität, und dennoch andererseits entweder namentlich auf den Vater, oder auf den Sohn, oder auf den Geist zu beziehen seien. Er sagte: „der Name Gedächtniß ist der Name des einen von den Dreien, und dennoch haben den Namen des einen von den Dreien die drei selbst gewirkt." Eben dasselbe wendet er auf die Erkenntniß und den Willen an, und fügt dann hinzu: „die drei wirkten den Namen des Gedächtnisses, aber derselbe bezieht sich allein auf das Gedächtniß; die drei wirkten den Namen der Erkenntniß; aber derselbe bezieht sich allein auf die Erkenntniß, die drei wirkten den Namen des Willens, aber derselbe bezieht sich allein auf den Willen. So auch wirkte die Dreieinigkeit die Menschwerdung Christi, aber dieselbe bezieht sich allein auf Christum; die Dreieinigkeit wirkte die Taube vom Himmel, aber dieselbe bezieht sich allein auf den Geist; die Dreieinigkeit wirkte die Stimme vom Himmel, aber die Stimme bezieht sich allein auf den Vater" (²).

---

(¹) Tract. 39 in evang. Joh. (²) Serm. 52.

Gemäß der Lehre der heiligen Schrift stellte Augustinus häufig in seinen Predigten dar, daß der Sohn Gottes der Mittler aller göttlichen Offenbarung und Wirksamkeit sei. „Macht“, fragt er, „der Vater etwas, was nicht eben auch der Sohn macht? Oder macht der Sohn etwas, was nicht auch der Vater macht? „Alles ist durch ihn gemacht.“ Wir erkennen also, daß die ganze Schöpfung durch den Sohn gemacht ist, daß der Vater sie durch sein Wort, daß Gott sie durch seine Kraft und Weisheit gemacht hat. Oder möchten wir sagen: freilich ist Alles durch ihn gemacht, als es geschaffen wurde, aber jetzt macht der Vater nicht mehr Alles durch ihn? Das sei ferne! Dieser Gedanke weiche zurück von dem Herzen der Gläubigen, werde entfernt aus dem Sinn der Gottesfürchtigen, aus der Erkenntniß der Frommen. Es ist unmöglich, daß er, wenn er Alles durch ihn geschaffen hat, nicht ebenfalls Alles durch ihn erhalte. Fern sei es, daß ohne ihn regiert werde, was da ist, da es durch ihn geschaffen ist, daß es sei. Aber wir wollen auch durch das Zeugniß der Schrift nachweisen, daß nicht allein Alles durch ihn gemacht und geschaffen sei, gleichwie wir aus dem Evangelium erwähnt haben: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht“, sondern daß auch das, was gemacht ist, durch ihn regiert und geordnet werde. Ihr erkennt, daß Christus Gottes Kraft und Weisheit sei. Erkennt denn auch das Wort, welches von der Weisheit geschrieben ist: „sie reicht von einem Ende bis zum andern mit Macht und ordnet Alles gut“ (1).

Besonders oft sprach auch Augustinus darüber, daß der Sohn Gottes keineswegs allein in dem neuen Testament, sondern ebenfalls schon in dem alten Testament den Vater offenbart habe, und bereits das Licht, der Trost und die Hoffnung für die Frommen des alten Testaments gewesen sei; nur daß doch erst in dem alten Testament auf der Stufe

---

(1) Diese Schriftstelle pflegte Augustinus besonders gern anzuführen.

der Weissagung und in bildlicher Hülle das Wesen des neuen Testaments abgeschattet werde. Mit besonderer Vorliebe suchte Augustinus die wesentliche Einheit des alten und neuen Bundes nachzuweisen, und in dem alten Testamente das Bild Christi und des Reiches Christi zu bezeichnen. Es war seine Ueberzeugung, daß durch die Anschauung der Erfüllung in der Weissagung und des Wesens in dem Bilde das alte Testament erst wahrhaft verstanden werde. In dieser Beziehung sagt er einmal, indem er der Umwandlung des Wassers in Wein bei dem Hochzeitsfeste zu Kana eine bildliche Deutung giebt: „in den alten Zeiten war die Weissagung vorhanden, aber diese Weissagung war Wasser, so lange nicht Christus in ihr erkannt wurde. Lies alle prophetischen Bücher und erkenne dort Christum, und es hat nicht allein das, was du liesest, einen lieblichen Geschmack, sondern auch es berauscht, es wandelt den Geist um und zieht ihn empor.“ „Es mußte“ — sagte der Herr zu den Jüngern von Emmaus — „an Christo erfüllt werden, was von ihm geschrieben steht.“ Wo steht es geschrieben? Er antwortet: „in dem Gesetz, den Propheten und Psalmen.“ Er übergeht nichts von den Schriften des alten Testaments. Jenes war Wasser, und deshalb wurden jene Jünger von dem Herrn Thoren genannt, weil es ihnen noch als Wasser und nicht als Wein schmeckte. Wie aber machte er Wein aus Wasser? Indem er ihnen die Schrift auslegte, anfangend von Moses und allen Propheten. Daher sagten sie schon trunken: „brannte nicht unser Herz auf dem Wege, als er uns die Schrift öffnete?“ Denn sie erkannten Christum in diesen Büchern, in welchen sie ihn vorher nicht erkannt hatten“ (¹).

Ein anderes Mal sprach Augustinus, im Anschluß an das zehnte Capitel des ersten Korintherbriefes, sich über die Abschattung des neuen Testaments im alten Testamente fol-

(¹) Tract. 9 in evang. Joh.

gendermaßen aus: „der Apostel sagte: „alles dieses war ein Bild für uns", und obgleich er Mehreres aufzählte, gab er doch nur über Eins Aufschluß, nämlich durch die Worte: „der Fels aber war Christus." Dadurch jedoch, daß er Eins deutete, bezeichnete er uns das Uebrige zur Erforschung. Aber damit wir nicht bei dem Forschen von Christo abirren, sondern fest auf dem Felsen gegründet forschen möchten, sagte er: „der Fels war Christus." Mit diesem Lichte ausgerüstet wollen wir nun fragen, was durch das Meer, die Wolke, das Manna bezeichnet werde. Der Durchgang durch das Meer bedeutet die Taufe. Aber weil die Taufe, nämlich das Wasser des Heils, kein Wasser des Heils ist, wenn es nicht mit dem Namen Christi, der für uns sein Blut vergossen hat, geweiht und mit seinem Kreuze bezeichnet wird, so war das Sinnbild der Taufe das rothe Meer. Das Manna wird von dem Herrn selbst gedeutet: „ich bin das lebendige Brod, welches vom Himmel herabgekommen ist." „Sie aßen", sagt der Apostel, „dieselbe geistliche Speise." Was anders bedeutet „dieselbe", als daß es dieselbe Speise war, welche auch wir essen? Der Apostel konnte sagen: „dieselbe Speise", weil er sagt: „dieselbe geistliche Speise." Denn diejenigen, welche jenes Manna nur mit dem Gedanken hinnahmen, daß durch dasselbe ihrem leiblichen Hunger Genüge geschehen solle, aßen nichts Großes, ihrem Hunger wurde genug gethan. Diese speiste Gott, den Anderen verkündigte er etwas. Von welchen sagt denn der Apostel, daß sie unsre Väter gewesen seien und dieselbe geistliche Speise genossen hätten? Von welchen sonst, als von denen, die wahrhaft unsre Väter gewesen sind? Der Herr sagte zu den ungläubigen Juden: „eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben." Was bedeuten die Worte: „eure Väter"? Diejenigen, denen ihr durch euren Unglauben nachfolgt, in deren Wegen ihr durch euren Unglauben und euren Widerstand gegen Gott wandelt. So wie demnach einerseits der

Herr sagt: „eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben“, — denn sie erkannten nicht, was sie aßen, und empfingen deshalb auch nur leibliche Speise; — also auch sagt andererseits der Apostel, daß unsre Väter, nicht die Väter der Ungläubigen, sondern die Väter der Gläubigen, geistliche Speise genossen haben, und zwar dieselbe Speise. Es gab dort solche, welche verstanden, was sie aßen; es gab dort solche, denen Christus süßer im Herzen war, als das Manna im Munde. Dort war vor allem Moses selbst, der Knecht Gottes, treu in dem ganzen Hause Gottes, weil er wußte, was er ausspendete, und daß in jener Zeit das gegenwärtig Verhüllte und in Zukunft Offenbare ausgespendet werden müsse. Ich will es kurz sagen: diejenigen, welche unter dem Manna Christum erkannten, haben mit uns dieselbe geistliche Speise gegessen; dagegen diejenigen, welche durch das Manna nur ihre leibliche Sättigung erreichen wollten, haben als Väter der Ungläubigen gegessen und sind gestorben. Das Gleiche ist zu sagen von demselben Tranke. Nicht war damals Christus ein anderer als jetzt. Ein Anderes war freilich jener Fels, ein Anderes der Stein, den Jakob unter sein Haupt legte, ein Anderes das Lamm, das zum Pascha geschlachtet ward, ein Anderes der Widder, der in den Dornen hing und geopfert werden sollte, als Abraham auf göttlichen Befehl seines Sohnes verschonte. Es ist ein anderes Lamm und ein anderes Lamm, ein anderer Stein und ein anderer Stein, und dennoch derselbe Christus. Damals sollte Christus kommen, jetzt ist Christus gekommen. Er sollte kommen und er ist gekommen; es sind verschiedene Worte, aber es ist Ein Christus“ (1).

Doch eben so sehr als Augustinus darzustellen suchte, daß Christus in Ansehung seines göttlichen Wesens zu allen Zeiten das Licht der Welt gewesen sei, und namentlich

---

(1) Serm. 352.

schon vor seiner Menschwerdung dem jüdischen Volke die erlösende Gnade Gottes offenbart habe, hob er in seinen Predigten die höhere und vollendende Stufe des neuen Testaments vor dem alten hervor. Das alte Testament war doch nur das verhüllte neue Testament, das neue Testament aber das enthüllte alte Testament (1). Durch die Züge der Weissagung und durch bildliches Gleichniß war im alten Testamente auf die Erfüllung des neuen Testamentes hingewiesen. Deshalb war die Menschwerdung Christi im höchsten Sinne die Verwirklichung der erlösenden göttlichen Liebe, und auf keinem anderen Wege — dies sprach Augustinus auf das Nachdrücklichste in seinen Homilien aus — konnte die Menschheit aus dem sündlichen Verderben errettet werden. Die Zeichensprache des alten Testaments war doch im Ganzen nur für Wenige eine erweckende Stimme und eine Kraft göttlichen Lebens gewesen. Wenn die Welt erlöst werden sollte, so mußte die Wesenheit dessen eintreten, was durch die Weissagung vorbedeutet war. Daher sagte auch Augustinus einmal von dem Erlöser: „er hat uns sein Fleisch gezeigt, hat es den Knechten in der Knechtsgestalt gezeigt. Gleichsam als seine eigene Stimme hat er nach den vielen Stimmen, die er vorangehen ließ, uns sein Fleisch gezeigt"(2).

Vornämlich nach folgenden Gesichtspunkten pflegte Augustinus in seinen Predigten die Lehre von dem menschgewordenen Erlöser zu entwickeln: durch die Sünde war die menschliche Natur so sehr der Bestimmung ihres geistigen Wesens entfremdet und unfähig gemacht worden, Gott im Geiste zu schauen, so sehr gleichsam zu Fleisch geworden, daß es, wenn sie wieder zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit errettet werden sollte, der Fleischwerdung des göttlichen Worts bedurfte, damit durch die Fülle der göttlichen Offenbarung in sichtbarer Nähe und menschlicher Gegenwart von neuem in der fleischgewordenen menschlichen

(1) Serm. 300. (2) Serm. 288.

Natur geistiges, göttliches Leben erwachen könnte. Der eingeborne Sohn Gottes nahm deshalb die menschliche Natur an und vereinigte sie mit sich zur persönlichen Einheit. Seele und Leib des Menschen, die vollständige menschliche Natur, aber ohne Sünde durch die Geburt aus der Jungfrau, wurde verbunden mit dem göttlichen Worte, das in seiner ewigen Herrlichkeit unwandelbar verblieb. „Indem das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, so hat Christus durch seine Geburt eine Salbe bereitet, womit die Augen unsers Herzens bestrichen werden sollten, auf daß wir vermittelst seiner Niedrigkeit seine Herrlichkeit schauen könnten. Deshalb ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Es war dem Menschen gleichsam Staub ins Auge eingedrungen, es war Erde eingedrungen und hatte das Auge verwundet. Dieses verwundete Auge wird gesalbt. Es war von Erde wund geworden, und Erde wird in dasselbe gebracht, damit es geheilt werde. Denn alle Salben und Heilmittel sind von der Erde. Durch Staub bist du erblindet, durch Staub wirst du geheilt. Das Fleisch hatte dich verblendet und das Fleisch heilt dich. Denn die Seele war fleischlich geworden, weil sie den fleischlichen Lüsten beistimmte; dadurch war das Auge des Herzens blind geworden. Das Wort ward Fleisch, der Arzt bereitete dir eine Salbe“ (1). „Du konntest Gott nicht sehen, aber du konntest den Menschen sehen; Gott ist Mensch geworden, auf daß er dir zugleich Gegenstand deines Schauens und deines Glaubens würde“ (2). „Die Wahrheit und das Leben wünscht Jedermann, aber den Weg findet nicht Jedermann. Daß Gott ein ewiges, unwandelbares, geistiges, erkennendes, weises und weisemachendes Leben sei, haben schon einige Weise von dieser Welt gesehen. Sie haben die feste, unwandelbare Wahrheit, in welcher die Urbilder aller geschaffenen Dinge enthalten sind, zwar gesehen, aber

(1) Tract. 2 in evang. Joh. (2) Serm. 126.

von fern und unter Beimischung von Irrthum, und deshalb haben sie den Weg, auf welchem sie zu diesem großen und unaussprechlichen und beseligenden Besitze gelangen konnten, nicht gefunden. Christus aber, weil er selbst bei dem Vater die Wahrheit und das Leben ist, das Wort Gottes, von welchem gesagt ist: „das Leben war das Licht der Menschen", weil er also selbst bei dem Vater die Wahrheit und das Leben ist, und wir den Weg nicht hatten, auf welchem wir zur Wahrheit gelangen konnten, so wurde er, der Sohn Gottes, der stets in dem Vater die Wahrheit und das Leben ist, durch Aneignung der menschlichen Natur der Weg. Wandle durch den Menschen und du gelangst zu Gott. Durch ihn gehst du und zu ihm gehst du. Suche außer ihm keinen andern Weg, wodurch du zu ihm gelangen willst. Denn hätte er selbst der Weg nicht sein wollen, so würden wir stets umherirren. Ich sage nicht: suche den Weg. Der Weg selbst ist zu dir gekommen; stehe auf und wandle" (¹). „Um euretwillen ist das Wort Fleisch geworden, der Sohn Gottes ist um euretwillen des Menschen Sohn geworden, auf daß ihr, die ihr Menschensöhne waret, zu Kindern Gottes würdet. Er hat unsre Uebel mit uns getheilt, um uns seine Güter zu schenken. Aber durch seine Menschwerdung selbst ist er von uns unterschieden. Wir sind Menschensöhne durch die Begierde des Fleisches, er ist Menschensohn durch den Glauben der Jungfrau. Er kam zu uns, aber niemals wich er von sich, in so fern er Gott ist, sondern fügte sich unsre Natur hinzu. Er kam zu dem, was er nicht war, aber verlor nicht, was er war. Er wurde des Menschen Sohn, aber hörte nicht auf, der Sohn Gottes zu sein. Nicht ist er zu uns also gekommen, daß er den Vater verlassen hätte. Er ist von uns gegangen, und hat uns nicht verlassen. Er wird zu uns kommen und den Vater nicht verlassen" (²). „Das Wort, die Seele und das

---

(¹) Serm. 141. (²) Serm. 121.

Fleisch ist Ein Christus"(1). „Gleichwie ein Mensch Seele und Leib ist, also auch ist der Eine Christus Wort und Mensch"(2).

Christus hat dem sündigen Menschen die göttliche Offenbarung in größter Nähe und Herablassung dargeboten. Er hat dadurch nicht allein in dem fleischlich gewordenen menschlichen Geiste den Gedanken an Gott wiedererweckt, sondern auch, weil seine Offenbarung eben die größte Offenbarung der göttlichen Liebe war, die Liebe zu Gott wieder entzündet, den Frieden Gottes durch die Vergebung der Sünden mitgetheilt, den heiligen, trostreichen Gottesgeist zur Wiedererneuerung der zu Gott hinstrebenden Liebe ausgegossen, und überhaupt die Gnade Gottes dem menschlichen Geiste eingeflößt. Dadurch hat er zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes, das ohne die Gnade zur Gerechtigkeit züchtigte, aber nicht zur Gerechtigkeit stärkte, die Kraft dargereicht. Durch die Liebe wird das Gesetz erfüllt. Doch ist die in *Christo* erschienene vollkommene Liebe Gottes durchaus vereinigt mit der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit. Denn der Erlöser hat durch sein heiliges Leiden und Sterben das Opfer dargebracht, welches den Menschen der Gewalt des Satans entreißt, und gemäß der heiligen Liebe Gottes die Versöhnung mit Gott spendet.

„Nirgends fürwahr erscheint in solchem Maaße die Gütigkeit der Gnade und die Freundlichkeit der Allmacht Gottes, als in dem Menschen, welcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen ist, in dem Menschen Jesus Christus. Erkenne also Christum, er ist voll Gnade. Das, wovon er selbst voll ist, will er dir mittheilen"(3). „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen! Was aber konnte dem unreinen Herzen barmherziger von Gott veranstaltet und geschenkt werden, als daß jenes Wort, durch

---

(1) Tract. 27 in evang. Joh. (2) Tract. 47 in evang. Joh.
(3) Serm. 174.

welches alle Dinge gemacht sind, das wurde, was wir sind, damit wir jenes erreichen können, was wir nicht sind?"(¹) „Wie können wir genugsam der Liebe Gottes Lob und Dank darbringen! Da er uns also geliebet hat, daß er, durch den die Zeiten geworden sind, um unsertwillen in der Zeit wurde. Sieh, o Mensch, was dein Gott für dich geworden ist. Du warst einstmals im Paradiese der Sprache so kundig, daß du allen lebendigen Geschöpfen Namen beilegtest; deinetwegen aber hat dein Schöpfer als ein so unmündiges Kind dagelegen, daß er nicht einmal seine Mutter bei ihrem Namen nannte. Du bereitetest dir in dem weitesten Besitzthum fruchttragender Haine dein Verderben, indem du den Gehorsam verachtetest; er kam gehorsam als ein Sterblicher in die engste Behausung, um durch sein Sterben dich, den Erstorbenen, aufzusuchen. Du wolltest, da du doch nur Mensch warst, Gott sein, um verloren zu gehen; er wollte, obgleich er Gott war, Mensch sein, um wiederzufinden, was verloren war"(²). „Das Gesetz des Geistes in Jesu Christo hat dich freigemacht. Wie hat es dich freigemacht? Es hat dir die Vergebung aller deiner Sünden mitgetheilt". „Gott hat Christum für uns zur Sünde gemacht". Wie nämlich? Hört das Gesetz. Im Gesetz wurden auch die Opfer, welche für die Sünden dargebracht wurden, Sünde genannt. Und welches andere Opfer, als Christum, haben wir zum Opfer für unsere Sünde? „Er hat euch geliebet", heißt es, „und sich selbst für euch dargeboten zur Gabe und zum Opfer, Gott zu einem süßen Geruch". Siehe, durch welche Sünde er die Sünde verdammt hat! Durch das Opfer für die Sünden hat er die Sünde verdammt. Ein Gesetz möge dir die Sünde zeigen und ein anderes Gesetz dir die Sünde nehmen. Das Gesetz des Buchstabens möge dir die Sünde zeigen, und das Gesetz der Gnade dir die Sünde nehmen"(³).

„Welcher Unterschied besteht zwischen dem Gesetz und

(¹) Serm. 117. (²) Serm. 188. (³) Serm. 152.

der Gnade, da doch von Einem Geber das Gesetz und die Gnade gegeben ist? Das Gesetz schreckt den auf sich selbst Vertrauenden, die Gnade hilft den auf Gott Hoffenden. Was sagt das Gesetz? Vieles! und wer vermag es aufzuzählen? Nur an ein kleines Gebot, welches der Apostel erwähnt, will ich erinnern: „laß dich nicht gelüsten“. Wir haben das Gesetz gehört; wenn die Gnade nicht da ist, so hast du deine Strafe gehört. Was rühmst du mir deine Unschuld? Was schmeichelst du dich mit ihr? Du kannst sagen: ich habe kein fremdes Eigenthum genommen. Ich höre es, ich glaube es, vielleicht auch sehe ich es, du nimmst kein fremdes Eigenthum. Aber du hast gehört: „laß dich nicht gelüsten“. Was blickst du nach außen hin um dich, und blickst nicht in dich? Blicke in dich, und du wirst ein anderes Gesetz in deinen Gliedern sehen, welches dem Gesetz deines Geistes widerstreitet und dich gefangen nimmt in dem Gesetz der Sünde, welches in deinen Gliedern ist. Mit Recht also wird die Lieblichkeit Gottes vor dir verborgen. Von jener Lieblichkeit trinken die heiligen Engel, du aber kannst in dem Zustande deiner Gefangenschaft ihre Wonne nicht schmecken. Dein Gelüste kanntest du nicht, wenn das Gesetz dir nicht sagte: „laß dich nicht gelüsten“. Du hast es gehört, hast dich gefürchtet, hast zu kämpfen versucht und nicht zu siegen vermocht. Siehe, mit deinen Waffen hat dich der Feind besiegt. Du hast gewiß das Gebot zur Schutzwehr haben wollen, und siehe, durch das Gebot hat der Feind die Gelegenheit ersehen, in dich einzudringen. Woher denn sonst, als weil du nach Empfangung des Gebotes gefürchtet, nicht geliebet hast? Doch du erfüllst das Gebot aus innerm Wohlgefallen; gut! Du erfüllst es aus Liebe; gut! Aber woher hast du diese Liebe? Denn ich fürchte, daß du dich selbst überhebst. Hast du die Liebe? Du antwortest: ich habe sie. Woher? Von mir selber. Weit bist du von jener Wonne entfernt! Doch ich will dir zeigen, daß du die Liebe nicht hast. Wenn du sie nämlich

hättest, würdest du auch wissen, woher du sie hättest. Die Liebe hast du von dir selber? Wenn du dir die Liebe gegeben hast, so hast du Gott geringgeschätzt. Was kann Gott dir Größeres geben? Alles, was er gegeben hat, ist geringer. Alles überwiegt die Liebe, die du dir gegeben hast. Aber wenn du sie hast, so hast du sie dir nicht gegeben. Denn was hast du, das du nicht empfangen hast? Wer hat es mir, wer hat es dir gegeben? Gott. Erkenne den Geber, damit du nicht fühlst den Richter. Gott hat dir die Liebe gegeben, die Liebe, welche Alles übertrifft. Gott hat sie dir gegeben, denn „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen". Vielleicht von dir? Das sei ferne! Sondern „durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist"([1]). „Christus ist gekommen, die Liebe mitzutheilen, und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung"([2]). „Laßt uns diese Liebe aus der reichen Quelle schöpfen, sie in uns aufnehmen und uns von ihr nähren. Die Liebe möge dich erzeugen, die Liebe dich ernähren, die Liebe dich vollenden"([3]). „Das Gesetz ist gegeben worden, den Hochmuth zu zügeln und offenbar zu machen, nicht um die Kranken zu befreien, sondern um die Hochmüthigen zu überführen. Mithin ist das Gesetz gegeben worden, um die Krankheiten hervorzutreiben, nicht um sie hinwegzunehmen. Das Gesetz war daher heilsam zur Offenbarung der Sünden, da der Mensch, der durch die Uebertretung des Gesetzes überaus schuldig geworden war, unter Bezähmung seines Hochmuthes die Hülfe des Erbarmers anrufen konnte". Ich elender Mensch! wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum, unsern Herrn"([4]).

„Das Sündopfer ist dargebracht und die Sünde getilgt worden. Das Blut des Erlösers ist vergossen und der Schuldbrief des Schuldners vernichtet worden. Das ist das Blut, welches für viele vergossen ist zur Vergebung der

([1]) Serm. 145. ([2]) Serm. 125. ([3]) Serm. 126. ([4]) Serm. 125

Sünden. Warum hast du denn so thöricht gefrohlockt, mein Unterjocher, daß mein Befreier sterbliches Fleisch hatte? Wenn du etwas von dem Deinen an ihm gefunden hast, so halte es fest. Aber was suchst du? Die Wahrheit spricht: „es kommt der Fürst dieser Welt, und findet nichts an mir". Du hast die Unschuldigen betrogen, und sie schuldig gemacht. Du hast den Unschuldigen getödtet, hast den getödtet, welchen du nicht tödten durftest; gieb zurück, was du festhieltest. Warum hast du eine kurze Zeit gefrohlockt, daß du an Christo sterbliches Fleisch fandest? Es war ein Fallstrick. Worüber du dich gefreuet hast, dadurch bist du gefangen worden. Weil du frohlocktest, daß du etwas gefunden hättest, so hast du jetzt den Schmerz, daß du verloren hast, was du besaßest" (¹).

Zu der erlösenden Macht des Heilandes gehört wesentlich sein Vorbild, durch welches er uns sowohl das Ziel unserer Hoffnung, als auch den Weg zeigt, auf welchem wir das Ziel erreichen sollen. Vor allem die Demuth prägt er uns durch sein Vorbild ein. Nur durch die Demuth gelangen wir zur Erhabenheit. Durch Hochmuth fiel der Mensch von Gott ab. Durch Hochmuth ist das göttliche Ebenbild aus der menschlichen Seele entwichen und jene eitle Leerheit entstanden, in welcher die sündlichen Begierden aufwuchern. „Wo Aufgeblähtheit ist, da ist Leerheit, und wo der Teufel etwas Leeres findet, sucht er sich ein Nest zu machen" (²). Deshalb kann der Mensch, so wie er durch Hochmuth von Gott abgefallen ist, auch nur durch Demuth wieder zu Gott kommen. Dies wird ihm durch die Offenbarung des Herrn verkündigt. „Was Christus uns geboten hat, das hat er uns durch sein Beispiel gelehrt" (³). „Auf daß die Ursache aller Krankheiten, der Hochmuth, geheilt würde, ist der Sohn Gottes herabgestiegen und niedrig geworden" (⁴).

---

(¹) Serm. 134. (²) Serm. 354. (³) Serm. 118. (⁴) Tract. 25 in evang. Joh.

„Was verkündigt der Lehrer, der Sohn Gottes, die Weisheit Gottes, durch welche Alles gemacht ist? Er ruft das menschliche Geschlecht zu sich und spricht: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und lernet von mir“. Nun glaubtest du vielleicht, die Weisheit Gottes werde sagen: lernet von mir, wie ich die Himmel geschaffen habe und wie alle Sterne, bevor sie wurden, in mir gezählt waren, gleichwie in der Kraft unwandelbarer Berechnung die Haare eures Hauptes gezählt sind. Solches und Aehnliches, glaubtest du, werde er sagen. Nein, sondern zunächst dieses: „daß ich sanftmüthig bin und von Herzen demüthig“. Sehet, es ist fürwahr etwas Geringes, was ihr auffassen sollt. Zu Großem streben wir empor; mögen wir das Kleine erfassen, und wir werden groß sein. Du willst die Erhabenheit Gottes auffassen? Erfasse zuvor die Niedrigkeit Gottes. Werde um deinetwillen niedrig, weil Gott auch eben um deinetwillen, nicht um seinetwillen niedrig geworden ist. Begreife daher die Demuth Christi, lerne niedrig sein, wolle nicht hochmüthig sein. Bekenne deine Schwachheit, liege geduldig vor dem Arzte. Wenn du seine Demuth aufgefaßt hast, so wirst du mit ihm aufstehen, nicht als ob er selbst, in so fern er das Wort ist, aufstünde, sondern du vielmehr wirst aufstehen, je nachdem er mehr und mehr von dir aufgefaßt wird. Nicht er wächset, aber du nimmst zu, und gleichsam mit dir scheint er aufzustehen. Sehet den Baum an. Zuvor strebt er in die Tiefe, damit er nach oben wachse. Er schlägt seine Wurzel in niedrigem Grunde, damit er seinen Wipfel zum Himmel ausstrecke. Nimmt er anders woher, als von Niedrigkeit, seinen Anfang? Und du willst ohne Wurzel in die Lüfte steigen?(1) Augustinus suchte in seinen Predigten das vorbildliche Leben Christi möglichst umfassend und bis in die einzelnsten Züge darzustellen, und jene Auslegung des göttlichen Wortes, welcher er mit Vor-

---

(1) Serm. 117.

liebe zugethan war, bot ihm dabei außer dem Vorbilde, welches schon sonst aus dem Leben des Herrn hervorleuchtete, noch manche besondere Beziehungen dar.

Von Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes, strömt die Gabe des heiligen Geistes zu uns herüber. Unzertrennlich war zu jeder Zeit von seiner Offenbarung die Mittheilung des Geistes, aber doch konnte die Vollendung der Geistesmittheilung erst dann eintreten, als seine irdische Erscheinung, welche allerdings die Bedingung zur Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden war, indessen auch eine zu sehr irdische Anhänglichkeit bei den Jüngern hervorrief, der sichtbaren Anschauung wieder entzogen war. „Viele Anzeichen des heiligen Geistes finden wir, noch bevor der Herr durch die Auferstehung seines Fleisches verklärt ward, und dennoch sollte in Zukunft eine Ausgießung des heiligen Geistes geschehen, wie sie bis dahin noch nicht offenbart war“(1). „Lasset uns betrachten, weshalb der Herr gesagt hat: „wenn ich nicht hingehe, kann der Geist nicht zu euch kommen“. Gleich als ob, damit wir auf fleischliche Weise reden, Christus im Himmel etwas aufbewahrt und es, als er herabstieg, dem heiligen Geiste übergeben hätte, und dieser deshalb nicht früher zu uns kommen konnte, als bis Christus zur Zurücknahme des anvertrauten Gutes zurückgekehrt war. Oder als wenn es für uns zu viel wäre, wenn wir beide zugleich hätten. Als wenn auch der eine von dem andern getrennt werden könnte. Oder als ob sie, wenn sie zusammen zu uns kämen, sich beengt fühlten, und wir nicht vielmehr erweitert würden. Was sagen denn die Worte: „es ist euch gut, daß ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch“? Es scheint mir, daß die Jünger an der menschlichen Erscheinung des Herrn hingen, und als Menschen an dem Menschen mit menschlicher Liebe hingen. Er wollte aber, daß sie vielmehr eine

(1) Tract. 32 in evang. Joh.

göttliche Liebe haben und also aus Fleischlichgesinnten Geistlichgesinnte werden sollten, was der Mensch nur durch das Geschenk des heiligen Geistes werden kann. Demnach sagt er: ich sende euch die Gabe, wodurch ihr geistlich werden sollt, nämlich die Gabe des heiligen Geistes. Geistlich aber könnt ihr nicht werden, wenn ihr nicht aufhört fleischlich zu sein. Ihr werdet aber aufhören fleischlich zu sein, wenn die Gestalt des Fleisches euren Augen entzogen wird, auf daß die Gestalt Gottes euren Herzen eingepflanzt werde" (1).

Oft wies Augustinus in seinen Predigten darauf hin, daß der Glaube an den geschichtlich offenbarten, gottmenschlichen Erlöser die Grundbedingung des Heils sei, und die Menschen vermöge der Gnade, wodurch Gott sie zu seinen Kindern annehme, zu Kindern Gottes mache, während Christus durch Wesenseinheit mit dem Vater der Sohn Gottes sei. Den Begriff des Glaubens bezog Augustinus ganz besonders auf die Hingebung des Gemüths an das in Christo sichtbar gewordene und augenscheinlich sich darstellende Ebenbild Gottes. Aber wie er der Ueberzeugung war, daß allein die Kirche in dem Besitz der erlösenden Offenbarung Christi sei und von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes durchströmt werde (2), pflegte er es auch auszusprechen, daß der Glaube nur in der Kirche angeeignet werden könne, und ebensowohl der Kirche einverleibe, als mit Christo vereinige. Er sagte zum Beispiel: „das Heilmittel für alle Wunden der Seele und die einzige Sühne für die Sünden der Menschen ist der Glaube an Christum. Niemand kann gereinigt werden, der nicht durch den Glauben vereinigt und zusammengefügt wird mit dem Leibe Christi. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der wird, in so fern er an ihm bleibet, durch die Aufnahme in die Kindschaft ein Sohn und Erbe Gottes und ein Miterbe Christi" (3). Häufig

(1) Serm. 270. (2) Serm. 269. (3) Serm. 143.

schwebte dem Augustinus, wenn er zur Gemeinde redete, ein Bild von der Herrlichkeit der Kirche vor, und mit begeisterten Worten suchte er diese Herrlichkeit zu schildern. Die Herrlichkeit der Kirche findet er unter dem Bilde des tugendsamen Weibes in den Sprüchwörtern Salomo's und unter dem Bilde der Geliebten in dem Hohenliede dargestellt([1]). Die Kirche preist er als die Mutter der Märtyrer und überhaupt der Gläubigen. Von der Kirche sagt er: „wenn der Menge zu glauben ist, was ist so zahlreich, als die Kirche, die über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist? Wenn den Reichen zu glauben ist, sehet, wie viele Reiche hat sie in sich aufgenommen! Wenn den Armen zu glauben ist, sehet die Tausende der Armen! Wenn den Vornehmen zu glauben ist, so gehören sie fast alle schon der Kirche an. Wenn den Königen zu glauben ist, so sehen wir sie Christo unterworfen. Wenn den Beredten, Gelehrten und Klugen zu glauben ist, so sehen wir, wie viele Redner, Gebildete und Weise dieser Welt von jenen Fischern in's Netz gelockt sind, auf daß sie aus der Tiefe zum Heil emporgezogen würden, in dem Gedanken an ihn, der vom Himmel herabsteigend, um das große Uebel der menschlichen Seele, nämlich den Hochmuth, durch das Vorbild seiner Niedrigkeit zu heilen, das Schwache vor der Welt erwählte, daß er das Starke zu Schanden machte, und das Thörichte vor der Welt erwählte, daß er die Weisen, die nicht etwas waren, aber etwas zu sein schienen, zu Schanden machte, und das Verachtete vor der Welt erwählte und das da nichts ist, daß er zu nichte machte, was etwas ist" ([2]).

In einer andern Homilie pries Augustinus die Herrlichkeit der Kirche mit folgenden Worten: „Von unserm Herrn und Heiland ist vor langer Zeit geweissagt worden: „er schießt auf wie ein Reis, und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich". Weshalb wie eine Wurzel? „Weil er keine

([1]) Serm. 37 und 22. ([2]) Serm. 51.

Gestalt noch Schöne hatte". Er hat gelitten, ist erniedrigt worden, ist verspeiet worden. Er hatte keine Gestalt, erschien als Mensch, obgleich er Gott war. Doch er steigt auf als eine Wurzel, die zwar nicht schön ist, doch in sich die Macht ihrer Schönheit trägt. Beachtet, sehet die Barmherzigkeit Gottes. Du siehst den schönen, lieblichen, von Blättern grünenden und an Früchten reichen Baum, und lobst ihn. Es erfreuet dich, von seiner Frucht zu pflücken, unter seinem Schatten zu sitzen und auszuruhen von der Hitze. Du lobst alle diese Schönheit. Wenn dir die Wurzel gezeigt wird, so ist keine Schönheit in ihr. Verachte sie nicht, weil sie unscheinbar und niedrig ist. Von ihr ist aufgesproßt, was du bewunderst. Sehet jetzt die Herrlichkeit des Baums. Die Kirche ist erwachsen, die Völker haben geglaubt, die Fürsten der Erde sind besiegt unter dem Namen Christi, damit sie Sieger auf Erden seien. Ihr Nacken ist gebeugt unter das Joch Christi. Alle fliehen zu dem Heil der Kirche, in jeglicher Bedrängniß und Trübsal. Emporgewachsen ist jenes Senfkorn, es ist größer geworden, als alles Kraut, es kommen die Vögel des Himmels, die Stolzen der Welt, und ruhen unter seinen Zweigen. Woher stammt diese so große Schönheit? Sie ist aufgesproßt aus verborgener Wurzel. Laßt uns die Wurzel aufsuchen. Er ist verspeit, erniedrigt, gegeißelt, gekreuzigt, verwundet, verachtet worden. Siehe hier ist keine Gestalt. Aber die Herrlichkeit der Wurzel blüht in der Kirche. Ihr könnt jetzt den Baum sehen, der aus jener Wurzel aufgesproßt ist und den Erdkreis erfüllt hat"(1). Wir erkennen in dieser Schilderung jene Zeit der Kirche, in welcher das Märtyrerthum der Gemeinde sein Ende erreicht hatte, aber die erste Gluth der Liebe noch fortdauerte; ein frisches Siegesgefühl durch die Kirche strömte, das christliche Leben und die kirchliche Verfassung sich reich entfaltet hatte, und von Einem Glaubensbande

(1) Serm. 44. Zu vergl. enarr. 1. in Psalm. 68.

umschlossen war. Im Gefühl dieser Macht und Größe der Kirche sprach einmal Augustinus in einer Himmelfahrtspredigt die Worte: „erhebe Dich, Gott, über den Himmel“. Schon ist es geschehen, schon ist es erfüllt. Wir sehen es nicht, aber wir glauben es. Doch vor Augen haben wir das Folgende: „und Deine Ehre über die ganze Erde“. Was bedeutet es: „und über die ganze Erde Deine Ehre“? Was anders, als über die ganze Erde Deine Kirche, über die ganze Erde Deine Braut, Deine Geliebte, Deine Taube, Deine Gattin? Diese ist Deine Ehre“(¹). Aus diesen Worten des Augustinus erhellt, wie auch noch aus so vielen anderen Stellen seiner Schriften, von welcher Bedeutung zur Erweckung und Befestigung des Glaubens nach seiner Ueberzeugung die Kirche war. Ueber diese Bedeutung sagte er in einer Osterpredigt: „die Apostel sahen Christum gegenwärtig, aber sie sahen nicht die über den ganzen Erdkreis ausgebreitete Kirche. Sie sahen das Haupt und glaubten in Betreff des Leibes. Auch wir haben unser Theil. Wir haben auch eine Gnade der Ausspendung und Zutheilung, die an uns geschehen ist. Jene sahen das Haupt, und glaubten hinsichtlich des Leibes; wir sehen den Leib, laßt uns glauben an das Haupt“(²). Daß er aber auch andererseits die Gebrechen, welche dem damaligen kirchlichen Gemeindeleben anhafteten, in seinen Predigten nicht verschwieg, zeigen zum Beispiel folgende Worte: „eine Einzelne berührt ihn, aber die Schaaren bedrängen ihn(³), nämlich ihn bedrängen diejenigen, welche bei den Festen Jerusalems die Kirche und bei den Festen Babylons die Theater anfüllen. Sie tragen die Sakramente Christi und hassen die Gebote Christi“(⁴).

Wenn aus der bisherigen Darstellung die Ansicht ent-

(¹) Serm. 262. (²) Serm. 242.
(³) Eine in Augustin's Werken öfter vorkommende allegorische Beziehung auf die Erzählung von der Heilung der Blutflüssigen.
(⁴) Enarr. in Psalm. 61.

nommen werden möchte, daß Augustinus sich in seinen Predigten größtentheils mit dogmatischen Entwickelungen beschäftigt habe, so würde doch, wie schon erwähnt ist, diese Ansicht nicht richtig sein. Das praktische Element, die Betrachtung der auf dem Glauben beruhenden christlichen Lebensbildung, unter genauer Berücksichtigung der Zustände in der Gemeinde, die strafende und ermahnende Verkündigung des göttlichen Willens, und der Trost, dessen die Seele bedarf, um auf dem Wege zu der himmlischen Heimath nicht zu ermatten, — alles dieses tritt ebenfalls sehr bedeutend in Augustin's Predigten hervor, und läßt den dogmatischen Inhalt derselben in wohlgeordnetem Verhältniß zu dem praktischen Inhalt erscheinen. Augustinus machte aufmerksam darauf, daß der wahre Glaube den Keim eines zum Wohlgefallen Gottes sich entfaltenden Lebens in sich trage, und namentlich die christlichen Grundtugenden der Demuth, der Liebe und der Hoffnung aus sich erzeuge. Sehr oft legte er diese Kardinaltugenden der Gemeinde ans Herz. Er sagte: „dienet dem Herrn mit Furcht und jauchzet ihm mit Zittern". Jauchze ihm, und nicht dir; ihm, von welchem du bist, was du bist, sowohl daß du Mensch bist, als auch daß du gerecht bist, wenn du anders schon gerecht bist. Wenn du aber meinst, daß du von ihm zwar Mensch bist, von dir aber gerecht bist, so dienst du dem Herrn nicht mit Furcht und jauchzest ihm nicht mit Zittern, sondern dir in deinem Eigendünkel. Und was sonst wird dir dann geschehen, als das, was folgt: „auf daß der Herr nicht zürne und ihr nicht umkommt auf dem gerechten Wege? Es heißt nicht: auf daß der Herr nicht zürne und ihr nicht kommt auf den gerechten Weg, sondern: „auf daß ihr nicht umkommt auf dem gerechten Wege". Du scheinst dir schon gerecht zu sein, weil du kein fremdes Eigenthum raubst, kein Ehebrecher, kein Todtschläger bist, kein falsches Zeugniß gegen deinen Nächsten redest, Vater und Mutter ehrst, den Einen Gott verehrst, den Götzenbildern und Abgöttern nicht dienst.

Du wirst umkommen auf diesem Wege, wenn du dieses dir selbst zuschreibst und meinst, daß du dieses von dir selbst hast. Denn die Ungläubigen kommen nicht auf den gerechten Weg, die Hochmüthigen kommen um auf dem gerechten Wege. Was sollen wir denn thun, damit wir nicht umkommen auf dem gerechten Wege? „Selig sind alle, die auf ihn vertrauen!" Wenn die auf ihn Vertrauenden selig sind, so sind die auf sich selbst Vertrauenden unselig. Denn „verflucht ist ein jeglicher Mensch, der seine Hoffnung auf einen Menschen setzt". Also auch nicht auf dich, weil auch du ein Mensch bist. Wenn du auf einen anderen Menschen deine Hoffnung setzest, so bist du wider Gebühr demüthig; wenn du aber deine Hoffnung auf dich setzest, so bist du mit Gefahr hochmüthig. Was ist aber für ein Unterschied? Es ist Beides verderblich, keins von Beidem sollen wir wählen. Der wider Gebühr Demüthige wird nicht erhöht, und der mit Gefahr Hochmüthige wird herabgestürzt. Endlich, auf daß ihr erkennet, daß jene Worte: „dienet dem Herrn mit Furcht und jauchzet ihm mit Zittern", zu dem Zwecke gesagt sind, um die Gesinnung des Selbstvertrauens zurückzuweisen, so hört den Apostel, der dieselben Worte spricht und ihren Sinn auslegt. Die Worte des Apostels sind diese: „schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern". Weshalb denn soll ich mit Furcht und Zittern meine Seligkeit schaffen, da es in meiner Macht steht, meine Seligkeit zu schaffen? Willst du hören, weshalb mit Furcht und Zittern? „Denn Gott ist es, der in euch wirket". Deshalb mit Furcht und Zittern, weil der Hochmüthige verliert, was der Demüthige erreicht. Wenn es nun Gott ist, der in uns wirket, weshalb ist denn gesagt: „schaffet eure Seligkeit"? Weil er so in uns wirket, daß auch wir wirken. Sei mein Helfer! Es bezeichnet, wer den Helfer anruft, zugleich seine eigne Wirksamkeit. Aber der gute Wille, sprichst du, ist mein. Ich gestehe es zu, er ist dein. Aber von wem gegeben? von wem geweckt? Höre nicht mich, sondern den

Apostel. „Gott ist es", spricht er, „der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen". Was ist es demnach, das du dir anmaßest? Was ist es, daß du hochmüthig einhergingst und in's Verderben gingst? Kehre in dein Herz zurück, erkenne, daß du sündig bist, und auf daß du gut sein mögest, rufe den Guten an. Denn Gott hat bei dir nur an demjenigen, was du von Gott hast, Wohlgefallen; das aber, was du von dir selbst hast, gereicht zum Mißfallen Gottes. Wenn du an dein Gutes denkst, was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen? Gott allein kennt nichts Anderes als Geben. Wenn du unter ihm stehst, oder vielmehr, weil du unter ihm stehst, so freue dich, daß du zu seinem Bilde geschaffen bist, damit du in ihm erfunden werdest, der du in dir selbst in's Verderben gegangen bist. Denn in dir selbst konntest du dich nur verderben, und vermagst dich nicht wiederzufinden, wenn nicht dein Schöpfer dich wiedersucht"[1].

In einer anderen Homilie sagte Augustinus: „nichts ist so sehr bei dem Reichthum zu fürchten, als der Hochmuth. Der Apostel Paulus erinnert den Timotheus: „gebiete den Reichen von dieser Welt, daß sie nicht hochmüthig gesinnt seien". Er fürchtet nicht den Reichthum, sondern die Krankheit des Reichthums. Die Krankheit aber des Reichthums ist Hochmuth. Wer sich nicht deshalb, weil er reich ist, für groß hält, ist als Reicher groß; wer sich aber deshalb für groß hält, ist hochmüthig und armselig, am Fleisch übermäßig, am Geist ein Bettler. „Gebiete also den Reichen von dieser Welt". Der Apostel hätte nicht hinzugefügt „von dieser Welt", wenn es nicht auch Reiche gäbe, die nicht von dieser Welt sind. Welches sind die Reichen, die nicht von dieser Welt sind? Ihr Herr und Haupt ist der, von welchem gesagt ist: „er ist, ob er wohl reich war, um euretwillen

---

[1] Serm. 43.

arm geworden, auf daß ihr durch seine Armuth reich würdet". Betrachte seine Reichthümer: „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Alles ist durch dasselbe geschaffen worden". Was ist reicher, als der, durch welchen Alles geschaffen ist? Gold kann der Reiche haben, schaffen kann er nicht. Nachdem also seine Reichthümer dargestellt sind, so betrachte nun seine Armuth: „und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns". Durch diese Armuth sind wir reich geworden. Alle Gläubige sind wahrhaft reich. Halte sich Niemand für gering, der arm in seiner Kammer und reich in seinem Bewußtsein ist. Wer in seinem Bewußtsein reich ist, schläft ruhiger auf der Erde, als der Reiche auf seinem Purpur. Bewahre in deinem Herzen den Reichthum, welchen dir die Armuth des Herrn deines Gottes gebracht hat. Ja vielmehr laß ihn selbst deinen Wächter sein. Damit aus deinem Herzen nicht weiche, was er gegeben hat, möge er selbst, der es gegeben hat, es bewahren. Alle Gläubige sind wahrhaft reich, aber nicht Reiche von dieser Welt. Sie kennen auch jetzt ihre Reichthümer noch nicht, werden diese aber dereinst erkennen. Die Wurzel lebt, aber zur Zeit des Winters ist der grüne Baum dem dürren Baume ähnlich. Zur Winterzeit sind beide, der dürre Baum und der grüne Baum, entblößt von dem Schmuck der Blätter und leer von dem Schmuck der Früchte. Es wird der Sommer kommen und die Bäume unterscheiden. Die lebendige Wurzel treibt Blätter hervor, und der Baum wird angefüllt mit Früchten; der dürre Baum dagegen wird im Sommer, ebenso wie im Winter, leer zurückbleiben. Jenem wird die Vorrathskammer bereitet, an diesen wird die Axt gelegt, auf daß er abgehauen und ins Feuer geworfen werde. Also auch ist unser Sommer die Ankunft Christi, unser Winter ist die Verborgenheit Christi, unser Sommer die Offenbarung Christi. Indessen sind doch keineswegs die Reichen von dieser Welt verachtet worden. Auch diese hat der Herr, der, ob er wohl reich

war, doch um unsertwillen arm geworden ist, durch seine Armuth gewonnen. Möge der Reiche demüthig sein, möge er sich mehr darüber freuen, daß er ein Christ sei, als daß er reich sei. Möge er nicht aufgeblasen sein, sich nicht überheben, seinen armen Bruder ansehen, und sich nicht schämen, der Bruder des Armen genannt zu werden. Denn wie reich er auch sein mag, so ist doch Christus noch reicher, der gewollt hat, daß die, für welche er sein Blut vergossen hat, seine Brüder sein sollten"(1).

Daß der wahre Glaube unzertrennlich von der Liebe sei, hob Augustinus oft in seinen Predigten hervor. War doch der Glaube die Hingebung an die Offenbarung der erbarmungsreichsten göttlichen Liebe. Häufig wies Augustinus darauf hin, daß der Glaube ohne die Liebe nicht zu rechtfertigen vermöge. Dem Herzen wenigstens müsse im Glauben die Liebe eingepflanzt sein, wenn sie sich auch im äußern Leben nicht mehr offenbaren könne. „Der Mensch", sagte Augustinus, „kann ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, wenn der Glaube durch die Liebe im Herzen wirksam ist, ob diese dann auch nicht mehr in Werken sich äußerlich erzeige"(2). So wie der Geist des Evangeliums der Geist der göttlichen Liebe ist und alle begeisterten Verkündiger des Evangeliums Zeugniß gegeben haben von der Liebe, daß sie des Gesetzes Erfüllung sei, finden sich auch in den Predigten des Augustinus viele begeisterte Zungen, welche von der Liebe reden und die Liebe in den Gemüthern auszubreiten suchen. Er sagte zum Beispiel in einer Homilie: „ein Herz, welches voll von Liebe ist, umfaßt und bewahrt die reiche Fülle und Lehre der heiligen Schrift ohne Irrthum und ohne Mühe, gemäß den Worten des Apostels: „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung". Unzweifelhaft ist ein Mensch, in welchem die Liebe wohnt, ein Tempel Gottes. Denn auch Johannes sagt: „Gott ist die Liebe". Indem

(1) Serm. 36. (2) Serm. 2.

aber dieses die Apostel sagten und uns die Herrlichkeit der Liebe anempfahlen, konnten sie uns wahrlich nichts Anderes mittheilen, als was sie selbst empfangen hatten. Nämlich der Herr, welcher sie speiste mit dem Wort der Wahrheit, mit dem Wort der Liebe, welches er selbst ist, das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist, sagt selber: „ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet"; und abermals: „daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt". Denn er, welcher erschien, um durch die Schmach des Kreuzes das Verderben des Fleisches zu vernichten, und die alten Bande unsers Todes durch die neue Aufopferung seines Todes aufzulösen, schuf durch sein neues Gebot den neuen Menschen. Wenn du also die alte Sünde vertilgen willst, so lösche mit dem neuen Gebote die Begierde aus, und umfasse die Liebe. Denn gleichwie die Wurzel alles Uebels die Begierde ist, also auch ist die Wurzel alles Guten die Liebe. Die ganze Größe und Weite der göttlichen Aussprüche bezieht sich auf die Liebe, mit welcher wir Gott und den Nächsten lieben. Denn also lehrt der himmlische Meister: „in diesen beiden Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten". Wenn es dir daher nicht möglich ist, alle Blätter der heiligen Schrift zu durchforschen, alle verhüllten Aussprüche zu entwickeln, alle Geheimnisse der Schrift zu durchdringen, so halte die Liebe fest, in welcher Alles hanget. Dann wirst du festhalten, was du schon gelernt hast, und wirst auch festhalten, was du noch nicht gelernt hast. In demjenigen, was du aus der Schrift erkannt hast, ist die Liebe offenbar, und in demjenigen, was du noch nicht erkannt hast, ist die Liebe verborgen. Wer demnach in seinem Leben die Liebe festhält, der hält sowohl das Offenbare als auch das Verborgene in den göttlichen Worten fest. Trachtet daher nach der Liebe, dem süßen und heilbringenden Band der Geister, ohne welches der Reiche arm, und mit welchem der Arme reich ist. Sie trägt im Unglück,

verleiht im Glücke Maaß, ist stark in großen Leiden, freudig in guten Werken, sicher in der Anfechtung, weitherzig in der Gastfreiheit, glücklich unter den wahren Brüdern und geduldig unter den falschen Brüdern. Sie ist in Abel angenehm bei dem Opfer, in Noah sicher bei der Sündfluth, in Abraham treu auf der Wallfahrt, in Moses milde unter der Ungerechtigkeit, in David sanftmüthig unter den Trübsalen. Sie erwartet in den drei Knaben unschuldig die schmeichelnden Flammen, und erduldet in den Makkabäern muthig das grause Feuer. Sie ist keusch in dem Weibe Susanna, in der Wittwe Anna, in der Jungfrau Maria. Sie ist in Paulus freimüthig bis zur Zurechtweisung, in Petrus demüthig zum Gehorsam, in den Christen menschlich zum Bekenntniß, in Christo göttlich zur Vergebung. Doch was kann ich Größeres und Reicheres über die Liebe sagen, als ihr Lob, welches der Herr durch den Mund des Apostels verkündigen läßt? (1. Cor. 13, 1—8.) Wie groß ist sie! die Seele der Wissenschaft, die Kraft der Weissagung, das Heil der Sakramente, die Grundlage der Weisheit, die Frucht des Glaubens, der Reichthum der Armen, das Leben der Sterbenden! Was ist so großherzig, als für die Gottlosen zu sterben? Was ist so gütig, als die Feinde zu lieben? Sie allein ist es, die von fremdem Glücke nicht bedrückt wird, weil sie nicht beneidet. Sie allein ist es, welche im eignen Glücke sich nicht erhebt, weil sie sich nicht aufbläht. Sie allein ist es, welche von bösem Gewissen nicht gestachelt wird, weil sie nichts Böses thut. Wenn sie geschmäht wird, so ist sie getrost, wenn sie gehaßt wird, so ist sie gütig, wenn ihr gezürnt wird, so ist sie ruhig, wenn ihr Nachstellungen bereitet werden, so bleibt sie unschuldig, sie seufzt unter der Ungerechtigkeit, sie athmet auf in der Wahrheit. Was ist stärker als sie, nicht um die Ungerechtigkeit zu vergelten, sondern zu verschmerzen? Was ist treuer als sie, nicht der Eitelkeit, sondern der Ewigkeit? Denn deshalb duldet sie Alles in dem gegenwärtigen Leben, weil

sie Alles hofft von dem zukünftigen Leben, und trägt Alles, was ihr hier zugefügt wird, weil sie Alles hofft, was ihr dort verheißen wird. Also trachtet nach der Liebe, und bringt, indem ihr in euch den heiligen Gedanken an sie bewegt, die Früchte der Gerechtigkeit; und Alles, was ihr noch reicher, als ich es sagen konnte, an ihr zu loben findet, laßt aus eurem Wandel hervorleuchten" (1).

Oft hob Augustinus hervor, daß jegliche Liebe, welche mit Recht den Namen der Liebe verdiene, aus der Liebe zu Gott, dem zuerst Liebenden, ihren Ursprung und ihre Triebkraft habe, und suchte sowohl aus dem Gesichtspunkt der heiligsten Pflicht, als auch aus dem Gesichtspunkt des höchsten, gewissesten und beseligendsten Gutes, außer welchem es keine Beseligung gebe, seine Zuhörer für die Alles beherrschende Liebe zu Gott zu begeistern. Er sagte: „Niemand ist, der nicht liebt; aber es fragt sich, was er liebt. Wir werden daher erinnert, nicht daß wir lieben sollen, sondern daß wir erwählen sollen, was wir lieben. Aber wie können wir erwählen, wenn wir nicht zuvor erwählt sind? Denn wir lieben nicht, wenn wir nicht zuerst geliebet sind. Frage nur, woher der Mensch Gott liebt, und du wirst keine andere Antwort empfangen, als diese: weil Gott ihn zuerst geliebt hat. Er, den wir lieben, hat sich selbst uns dargegeben, und uns mitgetheilt, wodurch wir ihn lieben können. Denn was hat er uns gegeben, wodurch wir ihn lieben können? Vernehmt es von dem Apostel Paulus. „Die Liebe Gottes", spricht er, „ist ausgegossen in unsere Herzen". Woher? etwa von uns? Nein. Woher denn? „Durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist". Laßt uns daher Gott aus Gott lieben. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm". Sogar die niedrige und irdische Liebe, sogar die befleckte und lasterhafte Liebe, welche auf leibliche Schönheit ihre Begierde richtet, giebt

(1) Serm. 350.

uns eine Hindeutung, die wir auf das Höhere und Reinere beziehen können. Es liebt jemand mit lüsterner und unkeuscher Begierde ein schönes Weib, es reizt ihn die Schönheit des Leibes, aber innerlich strebt er nach der Gegenseitigkeit der Liebe. Denn wenn er hört, daß jene ihn haßt, ist dann nicht alsbald seine heiße Begierde nach den schönen Gliedern abgekühlt, und fährt er nicht gewissermaßen von seinem Vorhaben zurück, wendet sich ab, ist erbittert, beginnt sogar zu hassen, was er liebte? Ist etwa die Gestalt verändert? Ist dort nicht mehr Alles, was ihn anlockte? Es ist dort. Aber indem er entbrannt war gegen das, was er sah, forderte er vom Herzen das, was er nicht sah. Wie viel heftiger jedoch entbrennt er, wenn er wahrnimmt, daß seine Liebe erwiedert wird! Er sieht sie, sie sieht ihn, die Liebe sieht Niemand, und doch wird gerade diese, die nicht gesehen wird, geliebt. Erhebt euch von dieser niedrigen Begierde, damit ihr bleiben mögt in der reinsten Liebe. Du siehst Gott nicht; liebe ihn, und du hast ihn. Wie Vieles wird mit verwerflicher Begierde geliebt, und doch nicht besessen! Ist die Liebe zum Golde gleichbedeutend mit dem Besitz des Goldes? Viele lieben es und haben es nicht. Ist die Begierde nach Ruhm gleichbedeutend mit dem Besitz des Ruhmes? Viele, die ohne Ruhm sind, lechzen darnach, ihn zu haben, suchen ihn zu gewinnen, und sterben gemeiniglich, bevor sie finden, was sie suchen. Gott bietet sich uns dar. Er ruft uns zu: liebet mich und ihr sollt mich haben, da ihr mich nicht lieben könnt, wenn ihr mich nicht habt. Prüfet euch denn selbst wohl, durchforschet die innerlichen Tiefen eures Herzens, sehet zu und merket, was ihr besitzet von der Liebe, und vermehret das, was ihr findet. Achtet auf solchen Schatz, auf daß ihr inwendig reich sein möget. Was ist so lieb, so köstlich, als die Liebe selbst? Und welches ist ihr Preis? Ihr Preis bist du selbst. Wenn du die Liebe haben willst, so suche dich selbst und finde dich selbst. Fürchtest du dich selbst hinzugeben,

um dich nicht aufzuopfern? Im Gegentheil, wenn du dich nicht hingiebst, wirst du dich verderben. Höre, was die Liebe durch den Mund der Weisheit zu dir spricht: „gieb mir, mein Sohn, dein Herz". Es war schlecht daran, als es von dir selbst und bei dir selbst war. Denn da wurdest du von eitlen und verderblichen Lüsten fortgerissen. Nimm es dort hinweg. Wohin willst du es bringen? Wo willst du es ruhen lassen? „Gieb mir dein Herz". Mein sei es, und es wird dir nicht verloren gehen. Denn siehe zu, ob er dir etwas übrig lassen will, worin du auch nur dich selbst lieben mögest? Er spricht zu dir: „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Geiste". Was bleibt dir von deinem Herzen übrig, womit du dich selbst lieben könntest? was von deiner Seele? was von deinem Geiste? Er spricht: „von ganzem". Er, der dich geschaffen hat, fordert dich ganz für sich. Aber sei nicht traurig, als ob in dir nichts bliebe, woran du dich freuen könntest. „Möge Israel sich freuen, nicht in sich selber, sondern in dem, der ihn gemacht hat"! Oder du antwortest und sprichst: wenn mir nichts übrig bleibt, worin ich mich selbst lieben darf, weil mir geboten wird, daß ich von ganzem Herzen, von ganzer Seele und ganzem Geiste ihn lieben soll, der mich gemacht hat, wie wird mir denn durch das zweite Gebot anbefohlen, meinen Nächsten zu lieben als mich selbst? Willst du hören, weshalb du dich liebst? Deshalb liebst du dich, weil du Gott von ganzem Herzen liebst. Wenn du ihn liebst, wirst du gefördert, und wirst dort sein, wo du nimmer verderben kannst. Aber du sprichst: wann habe ich mich jemals nicht geliebt? Wahrlich, du liebtest dich nicht, als du Gott nicht liebtest, der dich geschaffen hat, sondern während du dich haßtest, wähntest du, daß du dich liebtest. Denn wer die Ungerechtigkeit liebt, haßt seine Seele"[1].

---

[1] Serm. 34.

Von der Liebe zu Gott, die Eins ist mit der Liebe zu Christo und seinem Reiche, sagte Augustinus in einer andern Homilie, indem er an die Worte des Heilandes: „wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth", seine Worte anschloß: „die Liebe der Eltern, der Gattin, der Kinder hat der Herr nicht aufgehoben, sondern geordnet. Er sagte nicht: wer liebt, — sondern: „wer mehr liebt als mich". Liebe deinen Vater, aber nicht mehr als den Herrn. Liebe deinen Erzeuger, aber nicht mehr als deinen Schöpfer. Dein Vater hat dich gezeugt, aber dich nicht geschaffen, denn er wußte nicht, wie du sein würdest, als er dich zeugte. Dein Vater hat dich ernährt, aber doch nicht von dem Seinigen dem Hungrigen Brod gegeben. Endlich, was dir auch dein Vater auf Erden aufbewahren mag, so geht er erst davon, damit du ihm nachfolgest und macht deinem Leben Platz durch seinen Tod. Gott aber, dein Vater, bewahrt dir Alles, was er dir bewahrt, in der Gemeinschaft mit sich, daß du mit ihm dein Erbtheil besitzen, ihm, dem in Ewigkeit Bleibenden, anhangen und in ihm ewiglich bleiben mögest. Liebe also deinen Vater, aber nicht mehr als deinen Gott; liebe deine Mutter, aber nicht mehr als die Kirche, die dich zum ewigen Leben erzeugt hat. Erwäge aus der Liebe zu deinen Eltern, wie sehr du Gott und die Kirche lieben mußt. Denn wenn jene, die dich als Sterblichen gezeugt haben, schon so sehr zu lieben sind, mit welcher Liebe müssen denn diese geliebt werden, die dich gezeugt haben, damit du zum ewigen Leben gelangen und in Ewigkeit bleiben solltest? Liebe deine Gattin, liebe deine Kinder in Gott, so daß du ihnen gemeinsam mit dir förderlich bist zur Verehrung Gottes. Keine Trennung darfst du dann fürchten. Es wird vielleicht die Stunde des Märtyrerthums kommen. Du willst Christum bekennen. In Folge deines Bekenntnisses wirst du vielleicht zeitliche Strafe oder zeitlichen Tod empfangen. Vater oder Gattin, oder Sohn reden dir mit Schmeichelworten zu, daß du nicht

sterben wollest, und bewirken durch ihr schmeichelndes Bitten, daß du stirbst. Wenn sie es nicht bewirken, so wirst du dir des Wortes bewußt sein: „wer Vater, oder Mutter, oder Gattin, oder Kinder mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth" (¹).

Ein anderes Mal bezeichnete Augustinus mit folgenden Worten die Liebe zu Gott als das höchste Gut: „wendet euer Herz zu Gott hin. Laßt euch nicht täuschen. Dann wenn es euch wohl geht in der Welt, dann fraget euch, ob ihr die Welt liebt, oder nicht. Lernet sie zu verlassen, bevor ihr verlassen werdet. Was heißt das: verlassen? Nicht mit der Seele lieben. Während das, was du verlassen mußt, noch bei dir ist, löse das Band der Liebe auf. Sei bereit nach dem Willen deines Gottes. Halte dich an ihn, den du nicht gegen deinen Willen verlierst, auf daß du, wenn du dieses Zeitliche verlieren sollst, sprechen kannst: „der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn sei gelobet". Wenn es aber geschieht und Gott es so will, daß du das, was bei dir ist, bis ans Ende behältst, so wirst du, aus diesem Leben scheidend, den Lohn empfangen, und zur vollendeten Seligkeit gelangen, wo du das Halleluja singst. Mögen euch diese Worte dazu stärken, daß ihr die Welt nicht lieb habt. Die Liebe der Welt und die Freundschaft der Welt macht uns Gott zu Feinden. Sie bietet euch nicht dar, was sie verheißt; sie lügt und betrügt. Daher hören die Menschen in der Welt nicht auf zu hoffen; und wer erreicht Alles, was er hofft? Was er aber auch erreichen möge, es ist ihm alsbald, nachdem er es erreicht hat, zum Ueberdruß. Halte dich also an Gott, der dir niemals zum Ueberdrusse wird, weil nichts schöner ist. Denn deshalb wird jenes dir überdrüssig, weil es nicht das ist, was er ist. Dir, o Seele, genügt der allein, der dich geschaffen hat. Alles, was du sonst ergreifest, ist elend, weil

(¹) Serm. 344.

nur er allein, der dich zu seinem Bilde geschaffen hat, dir genug sein kann. „Herr“, stehet geschrieben, „zeige uns den Vater, und es genüget uns“. Bei ihm allein nur kann sichere Ruhe sein, und wo diese ist, da ist, so zu sagen, die Sattheit, die nimmer satt wird. Denn du wirst weder also gesättigt, daß du fortgehen möchtest, noch wirst du etwas entbehren, daß du Mangel leiden könntest“ (1).

Aber so wie Augustinus in seinen Predigten darauf hinwies, daß die Liebe zu Gott des Gesetzes Erfüllung sei, und mit Worten, die von der tiefsten Sehnsucht seiner Seele durchglüht waren, zur Vollkommenheit der Liebe ermahnte, stellte er es ebenfalls dar, daß die vollkommene Liebe zu Gott für den Menschen auf Erden das zwar stets zu erstrebende, aber nie erreichte Ziel der Heiligung sei, und daß deshalb die Furcht vor Gott nie aus dem menschlichen Herzen weichen, sondern, in so weit die Liebe noch nicht zur Vollendung gelangt sei, ebenfalls bei dem Menschen walten, und ihm ihren heilsamen Antrieb zum Wachsthum in der Liebe mittheilen müsse. Er sprach sich hierüber zum Beispiel auf folgende Weise aus: „ich zweifle nicht, daß euren Herzen die Furcht vor Gott eingepflanzt sei, damit ihr zur wahren Stärke gelangen möget. Denn da stark genannt wird, wer Niemanden fürchtet, so ist mit Verkehrtheit stark, wer nicht zuerst Gott fürchten will, auf daß er, sich fürchtend, höre, hörend liebe, und liebend sich nicht mehr fürchte. Dann wird er wahrhaft stark sein, nicht durch hochmüthige Verstocktheit, sondern durch sichere Gerechtigkeit. Denn wenn die angedrohte Strafe gefürchtet wird, lernt man den Lohn lieben, der verheißen wird. Und so wird durch die Furcht vor der Strafe ein frommes Leben bewahrt, und durch ein frommes Leben ein gutes Gewissen erworben, also daß durch das gute Gewissen keine Strafe mehr gefürchtet wird. Möge deshalb sich fürchten lernen, wer nicht fürchten will. Möge

(1) Serm. 125.

lernen zur Zeit bekümmert zu sein, wer in Ewigkeit sicher sein will. Johannes sagt: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus“, und er sagt recht. Wenn du also keine Furcht haben willst, so siehe zuvor zu, ob du schon die vollkommene Liebe hast, welche die Furcht austreibt. Wenn aber vor dieser Vollendung die Furcht ausgeschlossen wird, so bläht sich der Hochmuth auf und erbaut die Liebe nicht. Denn gleichwie bei guter Gesundheit der Hunger nicht durch Verschmähen der Speise, sondern durch Speise vertrieben wird, also auch muß in einem guten Gemüthe die Furcht nicht durch Eitelkeit, sondern durch Liebe vertrieben werden. Darum erprüfe du, der du nicht mehr fürchten willst, dein Gewissen. Streichle nicht auf der Oberfläche umher, sondern dringe in dich ein, und erforsche das Inwendige deines Herzens. Erwäge mit Fleiß, ob dort keine Giftader die verderbliche Liebe dieser Welt einsauge, ob du von keiner Lockung fleischlicher Lust bewegt und hingenommen, von keiner eitlen Selbstüberhebung getrieben werdest, unter keiner nichtigen Sorge seufzest, und wagen kannst, es auszusprechen, daß du, welche Tiefen deines Bewußtseins du auch durchforschest, dich rein und lauter sehest von allen bösen Werken, Worten und Gedanken. Wenn dies der Fall ist, so freust du dich mit Recht; freue dich, daß du ohne Furcht bist. Es hat sie ausgeschlossen die Liebe zu Gott, den du von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe liebst. Es hat sie auch ausgeschlossen die Liebe zu dem Nächsten, den du als dich selbst liebst. Deshalb auch bemühst du dich um ihn, daß er mit dir von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe Gott liebe, da du ebenfalls dich selbst nur dann auf die rechte Weise liebst, wenn du Gott so sehr liebst, daß du ihn bei dem Hinblicke auf dich selbst nicht weniger liebst. Wenn du aber auch von keiner Begierde, die sich auf unter dir Befindliches bezieht, angelockt wirst, — wer indessen könnte dies von sich rühmen? —

doch dich selbst in dir selbst liebst und dich in dir selbst gefällst, so mußt du um so mehr fürchten, weil du nichts fürchtest. Denn nicht durch jede Liebe darf die Furcht ausgetrieben werden, sondern durch die rechte Liebe, durch welche wir Gott von ganzem Herzen lieben. Sich aber in sich selbst lieben und sich in sich selbst gefallen, ist nicht die Liebe der Gerechtigkeit, sondern die Eitelkeit des Hochmuthes. Siehe, was liebt doch der, welcher sich selbst nicht in Gott, sondern in sich selbst liebt! Mit Recht wird zu ihm gesagt: „sei nicht stolz, sondern fürchte dich“. Denn wer stolz ist und sich deshalb nicht fürchtet, der fürchtet sich verderblicher Weise nicht, weil er nicht auf festem Grunde steht, sondern von dem Winde des Hochmuthes umhergeworfen wird. Oder lieben diejenigen etwas Gutes, welche eben dieses: nicht zu fürchten, — seiner selbst wegen lieben? Sie können durch Entmenschung sich hierzu verblenden; wie wenn zum Beispiel ein kühner Räuber eben wegen seiner Liebe, wodurch er es liebt, nichts zu fürchten, furchtbare Frevelthaten begeht, um auszuüben, was er liebt. Das also, was bei den schlechtesten Menschen gefunden wird, darf nicht als ein großes Gut geliebt werden. Daher sind die Weisen dieser Welt zu verwerfen, und nicht allein die Epikuräer, welche um den Preis körperlicher Lust die Gerechtigkeit selbst verkaufen. Nämlich auch sie rühmen sich, daß sie stark seien und nichts fürchten, indem sie wähnen, daß Gott um die menschlichen Angelegenheiten sich nicht bekümmere, und daß nach diesem irdischen Leben kein zukünftiges Leben sei; und gegen das in dem irdischen Leben ihnen begegnende Widerwärtige erachten sie sich dadurch geschützt, daß sie die Lust des Körpers, wenn sie dieselbe auch im Körper selbst nicht festzuhalten vermögen, dennoch im Geiste denken, und durch diesen Gedanken das Glück der körperlichen Lust sogar gegen den Andrang des körperlichen Schmerzes bewahren können. Treibt auch bei ihnen nicht die Liebe die Furcht aus? Aber die Liebe der schmählichsten Lust, oder die Liebe der schmäh-

lichsten Eitelkeit. Doch nicht sie allein sind verwerflich, sondern auch die Stoiker. Denn auch die Stoiker rühmen ihre Stärke, doch nicht wegen der Lust des Körpers, sondern wegen der Tugend der Seele halten sie eben um der Furchtlosigkeit willen auf die Furchtlosigkeit, von Stolz aufgeblasen, und nicht gesund durch Weisheit, sondern verhärtet durch Irrthum. Sie sind um so weniger gesund, weil sie meinen, daß der kranke Geist von ihnen selbst geheilt werden könne. Zur Gesundheit aber des Geistes rechnen sie dieses, daß nicht einmal der Weise Mitleid haben müsse. Denn, sagen sie, wenn er Mitleid hat, so hat er Schmerz; was aber Schmerz empfindet, ist nicht gesund. O thörichte Blindheit! Wie? wenn er deshalb um so weniger Schmerz empfindet, weil er nicht gesund ist? Es ist nämlich ein Unterschied, ob jemand wegen vollkommener Gesundheit keinen Schmerz empfindet, welches bei den Heiligen sowohl in Ansehung des Leibes als auch in Ansehung des Geistes stattfinden wird in der Auferstehung der Todten. Doch die Stoiker schenken der Auferstehung keinen Glauben, weil sie unwissende Lehrer haben, indem sie sich selbst zu Lehrern haben. Es ist also ein Unterschied, ob etwas wegen Gesundheit oder wegen Gefühllosigkeit keinen Schmerz empfindet. Denn im gesunden Zustande dieses sterblichen Lebens empfindet das Fleisch Schmerz, wenn es verletzt wird. Ebenso verhält es sich auch in diesem irdischen Leben mit einem gutgearteten Geiste, der, durch fremdes Elend gerührt, in Barmherzigkeit mitleidet. Das Fleisch aber, wenn es durch schwere Krankheit gefühllos geworden, oder nach Aushauchung des Geistes erstorben ist, empfindet keinen Schmerz, wenn es verletzt wird. Aehnlich ist der Geist jener beschaffen, die ohne Gott von Weisheit reden, oder vielmehr ersterben. Denn gleichwie der Leib unter dem Anhauche des Geistes lebt, also auch lebt der Geist unter dem Anhauche Gottes. Mögen sie daher zusehen, die weder Schmerz noch Furcht empfinden, ob sie gesund sind oder todt. Der Christ aber möge sich

fürchten, so lange die völlige Liebe nicht die Furcht ausgetrieben hat. Er möge glauben und erkennen, daß er, so lange er in diesem vergänglichen und die Seele beschwerenden Leibe lebt, noch nicht bei dem Herrn in der Heimath ist. Die Furcht sei desto geringer, je näher das Vaterland liegt, welches wir erstreben. Denn größer muß die Furcht bei denen sein, welche von der Heimath fern sind, geringer muß die Furcht bei denen sein, welche der Heimath näher sind, keine Furcht mehr ist bei denen, welche zur Heimath gelangt sind. So führt die Furcht zur Liebe, und die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus. Doch wolle der Christ sich nicht vor denen fürchten, die den Leib tödten und nachher nichts thun können, sondern vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle"(1).

Demnach hatte Augustinus, indem er durch seine Predigten bei denen, die ihn hörten, die Liebe zu Gott zu entzünden suchte, auch das ernstlichste Bestreben, ihren Gemüthern die heilsame Furcht vor Gott einzuflößen, aber doch immer wieder in Beziehung auf die barmherzige göttliche Liebe, gemäß dem Grundsatze, daß die Abgründe der falschen Sicherheit und der Verzweiflung mit gleicher Wachsamkeit zu vermeiden seien. Er sagte darüber: „Niemand sei bekümmert, daß ihm seine Sünde nicht vergeben werden möge, aber wiederum überlasse sich auch Niemand einer falschen Sicherheit. Durch Beides, sowohl durch Verzweiflung als auch durch verkehrte Hoffnung, wird die Seele getödtet. Denn so wie die gute und rechte Hoffnung uns befreit, eben so auch bethört uns die verkehrte Hoffnung. Es giebt Menschen, welche bei dem Gedanken an das von ihnen begangene Böse nicht glauben, daß ihnen verziehen werden könne. In dieser Meinung geben sie ihre Seele schon verloren und kommen um in Verzweifelung. Sie sprechen bei sich: wir haben doch keine Hoffnung mehr; die

(1) Serm. 348.

großen Sünden, die wir begangen haben, können uns nicht erlassen und verziehen werden. Warum sollen wir denn nicht unsern Begierden nachgehen? Wir wollen wenigstens in der Gegenwart unsre Lust befriedigen, da wir in der Zukunft keinen Lohn zu erwarten haben; wir wollen thun, was uns gefällt, wenn es auch verboten ist, damit wir wenigstens zeitliches Glück haben, da wir des ewigen Heils nicht werth sind. Mit solchen Worten gehen sie durch Verzweifelung ins Verderben. Doch es kommt zu ihnen der Herr des Weinberges. Er ruft den Verzweifelnden durch den Propheten Ezechiel die Worte zu: „an dem Tage, an welchem ein Mensch sich bekehrt von seinem bösen Wege, will ich alle seine Ungerechtigkeit vergessen". Wenn sie diese Stimme hören und glauben, so werden sie von ihrer Verzweiflung geheilt, und tauchen wieder auf aus dem weiten und tiefen Abgrunde des Verderbens, in welchen sie versunken waren. Aber nun ist zu fürchten, daß sie in einen andern Abgrund gerathen. Sie fassen ganz entgegengesetzte, aber nicht minder verderbliche Gedanken, und beginnen abermals in ihren Herzen zu sprechen: wenn der barmherzige Gott, wie er es mir durch den Propheten verheißt, an dem Tage, an welchem ich mich von meinem bösen Wege bekehre, alle meine Ungerechtigkeit vergißt, warum soll ich mich denn schon heute bekehren, und nicht lieber morgen? Der heutige Tag möge noch gleich dem gestrigen in verbotener Begierde, in dem Strudel der Uebelthaten, in todtbringender Lust hingehen; morgen will ich mich bekehren und es soll zu Ende sein. Darauf wird dir geantwortet: was soll zu Ende sein? Du sprichst: meine Ungerechtigkeit. Wohl denn! Freue dich, daß morgen deine Ungerechtigkeit zu Ende sein wird! Aber wie? Wenn nun vor dem morgenden Tage dein Ende da ist? Mit Recht freust du dich, daß Gott dir, wenn du dich bekehrst, die Vergebung deiner Ungerechtigkeit verheißen hat, aber den morgenden Tag hat dir Niemand verheißen. Daher kommt auch zu denen, die durch falsche

Hoffnung in's Verderben gehen wollen, der Hausvater, und spricht zu ihnen: „säume nicht, dich zu dem Herrn zu bekehren, und schiebe es nicht auf von einem Tage zum andern. Denn sein Zorn wird schnell kommen, und zur Zeit seiner Rache wird er dich zerscheitern". Darum säume nicht und schließe die offene Thür nicht gegen dich zu. Siehe, der Spender der Barmherzigkeit hat dir die Thür geöffnet. Was zauderst du? Du müßtest dich freuen, wenn er sie auf dein Anklopfen aufthäte. Nun hast du nicht angeklopft, und dennoch thut er sie auf. Du aber willst draußen bleiben? Von den Werken der Barmherzigkeit sagt die heilige Schrift an einer Stelle: „wenn du sogleich wohlthun kannst, so sprich nicht: gehe weiter und komm wieder, morgen will ich dir geben". Denn du weißt nicht, was am nächsten Tage geschehen wird. Du hast das Gebot gehört, daß du deine Barmherzigkeit gegen deinen Nächsten nicht aufschieben sollst; und gegen dich selbst willst du grausam sein, indem du dir selbst die Barmherzigkeit vorenthältst? Du sollst nicht säumen, dem Armen Brod zu geben, und du willst säumen, die Vergebung deiner Sünden zu empfangen? Erbarme dich doch auch deiner eignen Seele. Biete auch deiner eignen Seele das Almosen dar. Ich sage nicht, daß du es ihr verschaffen sollst, sondern daß du nur die Hand des Gebers nicht zurückweisen sollst" (1).

Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß der Mensch auf Erden bei seinem Streben nach der vollkommenen Liebe zu Gott nicht aufhören dürfe, sich der Furcht vor Gott zu befleißigen, war Augustinus in seinen Homilien ebensowohl ein Verkündiger des göttlichen Gesetzes, als ein Verkündiger des Evangeliums. Indem er hinwies auf das, was Gottes Barmherzigkeit darbiete und verheiße, hob er eben so nachdrücklich hervor, was Gottes Heiligkeit fordere und androhe. In der letzten Beziehung ließ er es sich angelegen sein,

(1) Serm. 87.

durch die Erinnerung an das Gericht Gottes in der Ewigkeit zu erschüttern, und die Selbstverblendung zu zerstreuen, welche es etwa ableugnen möchte, daß auf den vollbrachten Lauf des irdischen Lebens die gerechte göttliche Vergeltung folgen werde. Er sagte zum Beispiel: „wir haben gesungen: Gott wird kommen in seiner Offenbarung, unser Gott, und wird nicht schweigen“. Mit diesen Worten weissagt die Schrift, daß Christus kommen werde, um zu richten die Lebendigen und die Todten. Denn als er zuerst kam, um gerichtet zu werden, war er verborgen; wenn er aber kommen wird, um zu richten, wird er offenbar sein. Wie sehr er damals verborgen war, lernet aus den Worten des Apostels: „wenn sie ihn erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“. Damals aber, als er gefragt wurde, schwieg er, und es ward an ihm die Weissagung des Propheten Jesaias erfüllt: „er ist als ein Schaf zur Schlachtbank geführt, und als ein Lamm, welches verstummt vor seinem Scherer und seinen Mund nicht aufthut“. Er wird aber kommen in seiner Offenbarung, und wird nicht schweigen. Es ist gesagt worden: „er wird nicht schweigen“, weil er einstmals, als er gerichtet wurde, geschwiegen hat. Denn was seine für uns nothwendigen Worte betrifft, wann hat er jemals geschwiegen? Er hat nicht geschwiegen durch die Patriarchen, er hat nicht geschwiegen durch den Mund seines Fleisches und wenn er jetzt schwiege, würde die Schrift nicht reden. Der Lector ist hinaufgestiegen, und der Herr selbst schweigt nicht. Der Ausleger redet, und wenn er die Wahrheit redet, so redet Christus. Wenn Christus schwiege, so würde ich dieses nicht zu euch reden. Auch hat er durch euren Mund nicht geschwiegen. Denn als ihr sanget, redete er selbst. „Er schweigt nicht“, diese Worte sind uns noth, daß wir sie hören, aber mit dem Ohr des Herzens. Denn leicht ist es, mit den Ohren des Fleisches diese Worte zu hören. Aber wir müssen mit jenen Ohren hören, welche der Meister

suchte, als er sagte: „wer Ohren hat zu hören, der höre". Wollet daher nicht übersehen eure Sünden, die euch vielleicht schon zur Gewohnheit geworden sind. Denn jede Sünde verliert durch die Gewohnheit ihren Stachel; es ist dem Menschen so, als wäre sie nicht vorhanden; er ist verhärtet worden, und hat schon den Schmerz verloren. Was aber in Fäulniß übergegangen ist, das schmerzt nicht mehr, es ist nicht für gesund zu halten, sondern für todt zu achten. Merket auf die Aussprüche der Schrift, und ersehet aus ihnen, wie ihr leben müßt. Noch dauert die Zeit der Barmherzigkeit fort, auf daß wir uns bessern, noch ist die Zeit des Gerichts nicht gekommen. Dann aber, zur Zeit des Gerichts, wird er nicht mehr schweigen. Ein jeglicher wird empfangen, nachdem er gethan hat. Dann werden die Menschen mit zu später und fruchtloser Reue sagen: „o wenn wir noch einmal leben, und hören und thun könnten, was wir verachtet haben! Dann werden jene, denen ihre Uebertretungen entgegengehalten werden, sprechen: was ist uns unser Hochmuth nütze gewesen? was hat uns die Prahlerei mit unserm Reichthum eingetragen? Es ist Alles wie ein Schatten vorübergegangen! Es wird sie reuen, aber diese Reue ist peinigend und nicht errettend. Wenn du eine heilsame Reue haben willst, so habe sie jetzt. Bereue jetzt, wenn du die Stimme der Schrift hörst, denn bei der Stimme des gegenwärtigen Richters wirst du umsonst bereuen. Dann wird er seinen Richterspruch verkündigen, und du wirst nichts einwenden können. Es wird, wenn das Ende gekommen ist, dem Herrn nicht geantwortet werden können: Du hast es mir nicht gestattet, gerecht zu leben; oder: Du hast mir keine Zeit zu meiner Besserung gegeben; oder: Du hast mir nicht gezeigt, was ich erstreben und was ich meiden sollte. Sehet doch, daß er ja auch jetzt nicht schweigt, daß er Geduld trägt, daß er bittet, ermahnt, droht. Er hat sein Wort hoch erhoben. Jetzt ist Wärme in seinem Worte. Laß dich durch seine Wärme umwandeln, und du wirst nicht wie

Wachs zerfließen vor seinem Feuer. Denn es wird einst kommen, was jetzt die Gottlosen verlachen und die Spötter verachten. Wäre nicht schon so Vieles gekommen, was zuvor geweissagt ist, so möchten wir daran zweifeln, daß auch jenes einst kommen werde. Wenn wir aber Alles, was über die Zukunft der Kirche geweissagt ist, in solchem Maaße schon erfüllt sehen, daß sogar die Augen der Blinden davon getroffen werden, was zweifeln wir denn daran, daß auch jenes kommen werde? Als gesagt ward, daß die Kirche Christi sich in Zukunft über den ganzen Erdkreis ausbreiten werde, wurde es von Wenigen gesagt und von Vielen verspottet. Jetzt ist es schon erfüllt, was so lange zuvor geweissagt wurde. Die Kirche ist über den Erdkreis ausgebreitet. Vor Tausenden von Jahren ward dem Abraham verheißen: „in deinem Namen sollen alle Völker gesegnet werden“. Christus ist aus dem Samen Abrahams gekommen, und in Christo sind schon alle Völker gesegnet worden. Es sind Spaltungen und Irrlehren vorhergesagt; wir sehen sie. Es sind Verfolgungen vorhergesagt; sie sind unternommen worden von den Königen, welche zu den Götzenbildern beteten. Anstatt der Götzenbilder ist die Erde angefüllt von Märtyrern. Der Same des Bluts ist ausgestreut worden, die Saat der Kirche ist aufgesproßt. Auch hat die Kirche nicht umsonst für ihre Feinde gebetet, selbst die Verfolger haben geglaubt. Auch ist zuvorgesagt, daß die Götzenbilder durch den Namen Christi würden vertilgt werden, denn dieses finden wir ebenfalls in der Schrift. Vor wenigen Jahren lasen dieses die Christen und sahen es nicht; aber doch, da sie glaubten, daß es in Zukunft geschehen werde, gingen sie im Glauben zu dem Herrn. Zu unsern Zeiten wird es geschaut. Wir sehen erfüllt, was über die Kirche vorhergesagt ist. Sollte denn allein der Tag des Gerichts nicht kommen? Dieser Tag allein wäre vorhergesagt und würde nicht kommen? Sind wir denn so harten und steinernen Herzens, daß wir die Schrift lesen und obgleich wir sehen, daß Alles, was

geschrieben wurde, buchstäblich eingetroffen ist, dennoch an der Erfüllung des noch Uebrigen verzweifeln? Wie viel ist denn noch im Verhältniß zu dem bereits Erfüllten übrig geblieben? So Vieles hat Gott uns gezeigt, und in dem noch Rückständigen sollte er uns täuschen? Kommen wird das Gericht, um nach Verdienst zu vergelten, den Guten Gutes und den Bösen Böses. Aber du sprichst: das Gericht ist noch lange hin; erstens, wer hat dir gesagt, daß der Tag des Gerichts noch lange hin ist? Aber wenn auch der Tag des Gerichts noch lange hin ist, wie lange dauert denn noch dein Tag? Sind nicht viele gesund eingeschlafen und im Tode erstarrt? Tragen wir nicht unsre Hinfälligkeit in diesem Fleische herum? Sind wir nicht zerbrechlicher als Glas, welches, wenngleich es zerbrechlich ist, dennoch lange aufbewahrt werden kann? Das ganze menschliche Leben ist kurz, es ist kurz von der Kindheit bis zum ausgelebten Greisenalter. Täglich sterben Menschen, und die Lebenden tragen sie hinaus, feiern ihre Bestattung, und versprechen sich selbst das Leben. Deshalb ist es nothwendig, daß du dich bekehrest, auf daß du nicht, hiermit säumend, schnell sterbest, und dann nichts mehr erfunden werde, was du in der Gegenwart haben und in der Zukunft besitzen mögest"[1].

Aus diesen Worten erhellt bereits, daß die Lehre von der Buße und die Ermahnung zur Buße ein wesentlicher Bestandtheil in den Predigten des Augustinus gewesen ist. Es war ihm eine heilige Angelegenheit, der Gemeinde es einzuprägen, daß Gott gemäß seiner Gerechtigkeit das Geschenk seiner Barmherzigkeit dem sündigen Menschen nicht darreiche, ohne die Sühne und Genugthuung zu fordern, welche der Sünder leisten könne, nämlich das bekennende und bereuende Herz, die Bitte um Erlassung der Schuld, und dann das treue Streben nach Heiligung, das wenigstens im festen Entschluß und Gelübde des Willens vorhanden

[1] Serm. 17. 18. 22.

sein müsse, wenn Gott auch zur Verwirklichung desselben keinen Raum mehr in dem irdischen Leben geben sollte. Er sagte: „vor allen Dingen haben wir uns zu bemühen, daß wir nicht sündigen, und nicht mit der Sünde, gleichwie mit der Schlange, Freundschaft schließen. Denn mit giftigem Biß tödtet sie den Sünder, und sie ist nicht von solcher Art, daß mit ihr Freundschaft geschlossen werden könnte. Wenn sie jedoch den Schwachen unterjocht, oder bei dem Unvorsichtigen sich eingedrängt, oder den Irrenden gefangen genommen oder mit Irrthum bestrickt hat, so möge es der Seele nicht zuwider sein, sich schuldig zu bekennen und sie möge nach keiner Entschuldigung suchen. Wenn du willst, daß Gott dir verzeihe, so erkenne du selbst deine Schuld an. Ungestraft kann die Sünde nicht bleiben; es gebührt sich nicht, es darf nicht sein, es ist nicht gerecht. Da also die Sünde nicht ungestraft bleiben darf, so möge sie von dir gestraft werden, damit du nicht ihretwegen gestraft werdest. Deine Sünde möge dich zum Richter, nicht zum Beschützer haben. Stelle dich als Schuldner vor dir hin, gemäß den Worten des Psalms: „ich erkenne meine Missethat, und meine Sünde ist immer vor mir". Sprich: ich habe es gethan; Herr, erbarme dich meiner! heile meine Seele! Denn gegen Dich habe ich gesündigt, ich sage nicht: der Zufall hat es so gemacht; ich sage auch nicht: das Geschick hat es so gewollt; ich sage endlich auch nicht: der Teufel hat es gethan. Denn der Teufel, unser Feind, freuet sich, wenn er angeklagt wird. Er wünscht, daß du ihn anklagen mögest, und will jede Anschuldigung von dir tragen, wenn du nur um dein Bekenntniß gebracht werden kannst. Zürne auf dich, daß du gesündigt hast. Erwecke dein Herz durch Reue; das wird dem Herrn ein Opfer sein. Willst du mit Gott versöhnt werden? Bedenke, was du mit dir zu thun hast, damit Gott mit dir versöhnt werde. Wolltest du ohne Opfer kommen? nichts darbringen? Durch keine Darbringung Gott versöhnen? Vernimm die Worte: „ein Gott wohl-

gefälliges Opfer ist ein bekümmerter Geist, ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz wird von Gott nicht verachtet". Wenn du dich besserst, wird dein Schatz, wo deine bösen Werke gesammelt waren, ausgeschüttet, und es wird dir angefüllt ein anderer Schatz, wo deine guten Werke gesammelt werden. Doch vielleicht stirbst du alsbald, nachdem du dich zu Gott bekehrt hast, und es werden in diesem letztern Schatze vielleicht keine Werke von dir erfunden. Gewiß, du wirst deine Werke in diesem Schatze finden, weil geschrieben steht: „Friede sei auf Erden mit den Menschen des guten Willens". Gott krönt den Willen. Er weiß, daß du gewollt und nicht gekonnt hast, und rechnet es dir so an, als hättest du gethan, was du gewollt hast" (1).

Ferner stellte Augustinus in seinen Predigten dar, daß eine dreifache Buße zu unterscheiden sei. Die erste Buße gehe der Empfangung der Taufgnade voran. Er vergleicht die Schmerzen der Reue vor dem Zeitpunkte, in welchem durch die Taufe die Vergebung aller früheren Sünden und ein neues göttliches Leben mitgetheilt werde, mit den Geburtswehen, unter welchen der Mensch zur Welt geboren werde. Aber auch noch nach der Taufe müsse eine zweite Buße während des ganzen irdischen Lebens fortdauern, als Sühne für den Ansatz des Verderbens, der immer wieder von neuem an die Ueberbleibsel des erst allmälig verschwindenden alten Menschen sich anhänge. Möge auch, in Betreff eines einzelnen Vergehens, dieser Ansatz gleich dem einzelnen Staubkörnchen unbedeutend erscheinen, so bilde er sich doch, wenn er nicht durch tägliche Buße abgewischt werde, zu einem so widrigen Aussatze aus, daß er von der heiligen Gemeinschaft des Schönsten unter den Menschenkindern ausschließen müsse. Zur Sühnung dieser, selbst in das beste menschliche Leben auf Erden sich täglich eindrängenden Sünden sei die tägliche Buße, das tägliche inbrünstige Gebet

(1) Serm. 20. 19. 18.

um Gnade, und unter Gottes Gnade die tägliche neue Ermunterung zu Werken der Gerechtigkeit nothwendig. Die dritte Buße beziehe sich auf die schweren Sünden und Uebertretungen der heiligen zehn Gebote, auf jene Sünden, von welchen der Apostel sage: „die solches thun, werden das Reich Gottes nicht besitzen". Augustinus sagt über diese dritte Buße: „bei derselben muß jeder eine größere Strenge gegen sich ausüben, auf daß er, von sich selbst gerichtet, nicht von dem Herrn gerichtet werde. Er steige also gegen sich empor auf den Richterstuhl seines Geistes, wenn er jenen Ausspruch fürchtet, daß wir alle erscheinen müssen vor dem Richterstuhl Christi. Er stelle sich schon zuvor selbst vor sein Angesicht, damit ihm dieses nicht hernach geschehe. Denn Gott droht dem Sünder und spricht: „ich werde dich überführen und dich vor dein Angesicht stellen". Bei jenem Gericht in dem Herzen sei der Gedanke der Ankläger, das Bewußtsein der Zeuge, die Furcht der Peiniger. Dann ströme gleichsam das Blut des Geistes durch die Thränen des Bekenntnisses hervor". Aber alsdann gebühre es sich auch, daß der von schweren Sünden Belastete sich der Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn zur Zeit für unwürdig erachte, und nach dem Ausspruche derer, welchen das Amt der Schlüssel anbefohlen sei, sich einer Kirchenbuße unterziehe, zu seinem eignen Heil und Andern zum Beispiel, damit er nach solcher Bewährung seiner Buße wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden verdiene. Die öffentliche Kirchenbuße wurde demnach bei großen Sünden als eine Bedingung zur Wiederaneignung der göttlichen Gnade angesehen. Der Gedanke der einstweiligen Ausschließung von dem Sakrament des Altars und der Hinblick auf die übrigen Gläubigen, welche sich an dem Tische des Herrn erquickten, sollte den Büßenden in die erschütternde Wehmuth vertiefen, daß er zur Zeit sich durch seine Sünde des Eingehens in das himmlische Heiligthum, und der Theilnahme an der Seligkeit des ewigen Lebens verlustig gemacht habe.

Indem Augustinus in seinen Predigten diese Lehre von der Kirchenbuße entwickelt, läßt er uns wahrnehmen, daß sie in den Gemeinden nicht ohne Widerspruch blieb. Es wurde eingewandt, daß doch so Viele ungeachtet ihrer Uebelthaten sich von dem Altar nicht fern hielten; es wurde auch eingewandt, daß zum Theil selbst diejenigen, welche das Amt der Schlüssel verwalteten, durch ihren Wandel einen gerechten Anstoß gäben. Wie wollten sie sich denn zu Richtern aufwerfen, da sie selbst der Strafe werth seien? Augustinus sagt in Beziehung auf diesen letzteren Einwurf, daß derselbe eben so abgeschmackt sei, als wenn ein Wanderer meinen wolle, er müsse auf seinem Wege stehen bleiben, da er sehe, daß Meilensteine durch ihre Inschrift zwar den Weg anzeigten, aber nicht selbst den Weg wandelten. Gegen den ersteren Einwurf aber sagte er, daß es oft schwer sei, die mit der Kirchenbuße zu Bestrafenden ihrer Schuld genügend zu überführen, und ermahnt: „mögen diejenigen, welche wir zur Buße auffordern, sich nicht Gefährten zu ihrer Verdammniß aufsuchen; denn sie würden darum nicht weniger brennen, weil sie mit Vielen zugleich brennen würden". „Blicke im Geiste auf Christum hin. Blicke hin auf die Apostel. Blicke hin auf so viele Tausende von Märtyrern. Du siehst nicht allein Männer, sondern auch Frauen, auch sogar Knaben und Mägdlein, die weder durch Unbesonnenheit getäuscht, noch durch Ungerechtigkeit in's Verderben gestürzt, noch durch Furcht vor der Gefahr gebeugt, noch durch Liebe zur Welt bestochen wurden. So wird dich alsdann, wenn du für dich keine Entschuldigung findest, nicht allein die unausweichliche Wahrheit der Lehren, sondern auch die unzählige Menge der Beispiele umgeben"(1).

Bei der Entwickelung der Lehre von der Buße hob Augustinus als wesentlichen Bestandtheil der Buße das Gebet hervor. Ueberhaupt die Ermahnung zum Gebet und die

(1) Serm. 351 und 352.

Lehre vom Gebet nimmt in seinen Predigten eine wesentliche Stelle ein. Ueber das Gebet sagte er: „dein Gebet ist Reden zu Gott; wenn du liesest, so redet Gott zu dir, wenn du betest, so redest du zu Gott(1). Es ergiebt sich schon aus Augustin's großartiger Eigenthümlichkeit, daß er in seinen Predigten oft auf den Segen des Gebets werde hingewiesen haben. Denn es durchdrang ihn ja das lebendigste Bewußtsein von der göttlichen Majestät; er pries es ja mit den begeistertsten Zungen als die Fülle der Seligkeit für die menschliche Seele, mit nimmer gestillter Sehnsucht und Liebe an der in reichster Fülle sich darbietenden göttlichen Liebe zu hangen. Wie hätte diese Sehnsucht und Liebe, von welcher er sagte, daß sie schon Gebet sei(2), vor der Gemeinde nicht oft zum Gebeteszeugniß werden sollen? Oder wie hätte er bei seiner Anschauung von der unzertrennlichen Heiligkeit und Liebe Gottes nicht der Ueberzeugung sein müssen, daß die Güte des Gebers nicht ohne Rücksicht darauf, daß der hülfs- und heilsbedürftige Mensch durch das Gebet eine Forderung der Gerechtigkeit erfülle, verliehen werde? Es ist schon erwähnt worden, daß er in seinen Predigten oft im Gebete zu Gott aufseufzte oder aufblickte, und die Gemeinde um ihre Fürbitte ansprach, welches Letztere auf dem Tiefblick in die Bedeutung aller stellvertretenden Liebe beruhte. „Wir", sagte er einmal, „reden für euch, betet ihr für uns. Dann werdet ihr uns vielleicht nützlicher sein, als wir euch. Denn wir sind nicht besser als der Apostel, welcher spricht: „betet für uns". Betet also für uns zu Gott, auf den wir unsre Hoffnung gesetzt haben"(3). Gewöhnlich beschloß er seine Predigten mit folgendem Gebete: „hingewandt zu dem Herrn unserm Gott, dem allmächtigen Vater, lasset uns ihm, soviel unsre Niedrigkeit vermag, mit reinem Herzen den größten und wahrhaftigsten Dank darbringen, indem wir zugleich von ganzer Seele seine reiche Barm-

(1) Enarr. in Psalm. 85. (2) Serm. 152. (3) Serm. 538.

herzigkeit anrufen, daß er unsre Gebete nach seinem Wohlgefallen erhören, durch seine Kraft den Feind von unsern Werken und Gedanken vertreiben, unsern Glauben vermehren, unsern Geist regieren, uns geistliche Gedanken schenken, und zu seiner Seligkeit uns einführen wolle durch Jesum Christum seinen Sohn" (1). Zuweilen brach auch wohl innerhalb der Lehrentwickelung aus der Fülle seines Herzens die Stimme und der Erguß des Gebets hervor, zum Beispiel in den Worten: „o Herr mein Gott, o Herr unser Gott, auf daß wir kommen zu Dir, beselige uns durch Dich. Wir wollen nicht beseligt werden durch Gold und Silber, nicht durch diese irdischen und eitlen und vorübergehenden Güter des hinfälligen Lebens. Mache uns selig durch Dich, weil wir Dich niemals verlieren. Wenn wir an Dir festhalten und Dich nicht verlieren, so werden wir nie verderben. Mache uns selig durch Dich, denn selig das Volk, welchem der Herr sein Gott ist!" (2) Augustinus zeigte, daß, so wie überhaupt das christliche Leben sich aus dem Glauben entwickele, auch das Gebet aus dem Glauben hervorgehe. „Wenn", sagte er, „der Glaube mangelt, so ist auch das Gebet versiegt. Denn wer betet ohne Glauben? Daher sprach auch der Apostel, um darzuthun, daß der Glaube der Quell des Gebetes sei, und daß dort, wo der Quellpunkt des Wassers ausgetrocknet sei, kein Bach fließen könne: „wie werden sie anrufen, wenn sie nicht geglaubet haben?" Also laßt uns glauben, auf daß wir beten können, und laßt uns beten, daß der Glaube selbst, in welchem wir beten, nicht abnehmen möge. Der Glaube ergießt das Gebet, und der Erguß des Gebets erwirbt dem Glauben Festigkeit" (3). Bei der Entwickelung der Lehre von dem Gebet ließ Augustinus es sich vornämlich auch angelegen sein, den Unterschied der Bitten um zeitliche Güter und um ewige Güter darzustellen, und es der Gemeinde ans Herz

(1) Serm. 183. (2) Serm. 113. (3) Serm. 115.

zu legen, daß es denen, welche im Namen Jesu bitten wollten, vor allem gezieme, um das höchste, in Ewigkeit beseligende Gut zu bitten, welches von dem Heilande verliehen und durch die Worte des Apostels Philippus: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget es uns“, bezeichnet werde(¹).

Ueber den Unterschied der Bitten um die zeitlichen und um die ewigen Güter sagte zum Beispiel Augustinus in einer Homilie: „es giebt zwei Arten von Gütern, zeitliche und ewige. Die zeitlichen Güter sind Gesundheit, Vermögen, Ehre, Freunde, Haus, Kinder, Gattin, und andere Dinge dieses Lebens, in welchem wir Fremdlinge sind. Mögen wir daher in der Herberge dieses Lebens uns als Wanderer ansehen, welche vorübergehen, nicht als Besitzer, welche bleiben werden. Die ewigen Güter aber sind das ewige Leben selbst, die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit des Leibes und der Seele, die Gemeinschaft der Engel, die himmlische Stadt, die unvergängliche Herrlichkeit, der Vater und das Vaterland, jener ohne Tod, dieses ohne Feind. Diese Güter laßt uns mit ganzer Inbrunst begehren und ohne Aufhören erflehen, nicht mit vielen Worten, sondern mit dem Zeugniß der Seufzer unsers Herzens. Die Sehnsucht betet stets, wenn auch die Zunge schweigt. Wenn du stets Verlangen trägst, so betest du stets. Wann schläft das Gebet? Wenn die Sehnsucht erkaltet ist. Diese ewigen Güter wollen wir demnach von ganzem Herzen uns erbitten, mit ganzer Innigkeit suchen, und mit voller Zuversicht erflehen. Denn diese Güter sind ihrem Besitzer heilsam und können niemals schaden. Die zeitlichen Güter jedoch sind zuweilen nützlich und zuweilen schädlich. Vielen war Armuth heilsam und Reichthum schädlich. Vielen war ein Leben ohne öffentliche Bedeutung heilsam und hohe Stellung im Leben schädlich. Und wiederum war für Manche Reichthum und Ansehn heilsam. Es war heilsam für solche, welche

(¹) Serm. 145.

es gut gebrauchten, und zum Schaden für solche, welche es schlecht gebrauchten. Deshalb wollen wir auch die zeitlichen Güter, aber mit Maaßen, uns erbitten, in dem Vertrauen, daß wenn wir sie empfangen, jener sie gebe, der es weiß, was uns gut ist. Oder du hast gebeten, und es ist dir nicht gegeben worden, was du gebeten hast. Vertraue deinem Vater, daß er dir geben würde, wenn es zu deinem Besten wäre. Nimm dir ein Beispiel an dir selbst. So wie bei dir dein Sohn die irdischen Rücksichten nicht beurtheilen kann, so kannst du die himmlischen Rathschlüsse des Herrn nicht ermessen. Siehe, dein Sohn weint dir den ganzen Tag vor, daß du ihm ein Messer geben sollst. Du verweigerst es, giebst es nicht, achtest nicht auf den Weinenden, damit du nicht trauern mögst über den Sterbenden. Mag er weinen, mag er sich trostlos gebehrden, daß du ihn auf ein Pferd heben sollst, du thust es nicht, weil er das Pferd nicht lenken kann, es wird ihn abwerfen und tödten. Du versagst ihm einen Theil deines Eigenthums und bewahrst ihm das Ganze. Aber damit er heranwachsen und das Ganze mit Sicherheit besitzen möge, giebst du ihm das Wenige nicht, weil es für ihn gefährlich ist" (¹).

Hinsichtlich der Fürbitten erinnerte Augustinus auch an den Segen, welchen die Fürbitte für Verstorbene habe. Gemäß dem Glauben der Kirche bestand ein enges Band zwischen ihren noch auf Erden streitenden und ihren schon in das jenseitige Leben eingegangenen Mitgliedern. Die kämpfende Kirche empfahl sich der Fürbitte der vollendeten Glaubensstreiter, hegte aber ebenfalls die Zuversicht, daß Gebete der Kirche auf Erden, dargebracht für solche hingeschiedene Mitglieder, welche jenseits des Todes sowohl der vollendenden göttlichen Gnade noch bedürften, als auch noch theilhaftig werden könnten, Erhörung bei Gott finden würden. Augustinus sagte in dieser Beziehung: „das

(¹) Serm. 130.

Leichengepränge und die Erbauung kostbarer Grabdenkmäler ist ein Trost für die Lebenden, aber kein Gewinn für die Todten. Aber durch die Gebete, welche von der heiligen Kirche für die abgeschiedenen Geister dargebracht werden, empfangen die Verstorbenen ohne Zweifel den Segen, daß der Herr mit ihnen barmherziger verfährt, als ihre Sünden es verdient haben. Denn es ist uns von den Vätern überliefert worden und allgemeiner Gebrauch der Kirche, daß für diejenigen, welche in der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi hingeschieden sind, gebetet wird, wenn ihrer bei der Darbringung des Opfers gedacht wird. Es ist durchaus nicht daran zu zweifeln, daß dieses den Verstorbenen zum Heil gereiche, jedoch nur denen, die vor dem Tode also gelebt haben, daß ihnen dieses nach dem Tode heilbringend sein kann. Denn solchen, welche ohne den durch die Liebe thätigen Glauben und ohne die Sakramente desselben aus dem irdischen Leben hingeschieden sind, werden umsonst solche Werke der Frömmigkeit geweiht, da sie die Gnade Gottes entweder gar nicht empfangen haben, oder vergeblich empfangen haben" (1).

Obgleich Augustinus einerseits von dem Bewußtsein tief durchdrungen war, daß die vollkommene Heiligung in dem irdischen Leben nicht erreicht werde und deshalb die Buße nicht aufhören dürfe, sprach er doch auch andrerseits in seinen Predigten mit aller Entschiedenheit aus, daß sich in einem Leben, welches wahrhaft von der göttlichen Gnade ergriffen sei, eine fortschreitende Heiligung und immer größere Annäherung an das Ziel der Vollendung kund geben müsse. Das christliche Leben werde ein Zeugniß von der göttlichen Gnade sein, und auch der Wandel der Christen einen leuchtenden Gegensatz gegen die Welt bilden. In diesem Sinne sprach einmal Augustinus in einer Homilie mit ernster Ermahnung: „ihr habt gesungen und der Klang des gött-

(1) Serm. 172.

lichen Liedes ist noch frisch in euren Ohren: „errette uns, o Herr unser Gott, und versammle uns aus den Heiden". Wer kann aus den Heiden versammelt werden, ohne errettet zu sein? Es sind also diejenigen, welche mit den Heiden vermischt sind, nicht errettet. Du wirst aus den Heiden versammelt, wenn du, obgleich du dem Leibe nach unter ihnen lebst, durch deinen Wandel ihnen unähnlich bist; wenn du aber mit den Heiden vermischt bist, so willst du nicht ihm folgen, der dich erlöset hat. Auf daß du daher deinem Erlöser, der dich mit seinem Blut erlöset hat, nachfolgen mögest, wolle dich nicht durch Gleichheit der Sitten und der Werke mit den Heiden vermischen. Ich rede jetzt zu wahrhaften Christen. Wenn ihr etwas Anderes glaubet, etwas Anderes hoffet, etwas Anderes liebet, so lebt auch anders, und beweist euren verschiedenen Glauben, eure verschiedene Hoffnung und Liebe durch euren verschiedenen Wandel. Hört den Apostel, der euch ermahnt: „ziehet nicht an demselben Joch mit den Ungläubigen; denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit? oder welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsterniß?"(1)

Oft und eindringlich entwickelte Augustinus in seinen Predigten die Forderungen des christlichen Lebens. „Lebet gut", ermahnte er, „auf daß ihr nicht schlecht sterbet"(2). Indem er das ganze christliche Leben auf die Liebe zu Gott zurückführte, zeigte er, wie es sich aus dieser einigen Wurzel alles Guten zu reicher Mannichfaltigkeit ausbreite. Er wies darauf hin, daß in der Heiligung des gesammten Lebens, gemäß den von Gott vorgezeichneten Beziehungen, sich das allgemeine christliche Priesterthum offenbare, indem er namentlich darstellte, daß in dem nächsten Kreise des Hauswesens, durch treue Erfüllung der dort von Gott anbefohlenen Pflichten, ein priesterliches Walten sich kundgeben könne und solle. „Dienet", ermahnte er, „Christo nach dem euch ver-

(1) Serm. 198. (2) Serm. 102.

liehenen Maaße durch ein frommes Leben, und verkündiget, so viel es euch möglich ist, seinen Namen und seine Lehre. Jeder Familienvater erinnere sich daran, daß er als solcher seiner Familie eine väterliche Liebe schuldig ist. Um Christi und des ewigen Lebens willen erinnere er die Seinen, belehre, ermahne, strafe sie, sei gütig gegen sie, und übe die Zucht über sie aus. Dann wird er in seinem Hause ein kirchliches und gleichsam bischöfliches Amt verwalten und Christo dienen, auf daß er ewiglich bei ihm sein möge"(1). Ein anderes Mal sprach er sich mit folgenden Worten darüber aus, daß in den verschiedensten Lebensverhältnissen mit gleichem Eifer der Heiligung nachgestrebt werden müsse: „Christus sagte ganz allgemein: „wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst". Denn dies ist nicht so zu verstehen, als ob es zwar die Jungfrauen und Wittwen, nicht aber die Ehefrauen hören müßten, oder als ob es zwar die Mönche, nicht aber die Ehemänner hören müßten, oder als ob es zwar die Geistlichen, nicht aber die Laien hören müßten; sondern die ganze Kirche, der ganze Leib, ein jegliches Glied, gemäß seiner eigenthümlichen Bestimmung, möge Christo nachfolgen. Es möge überhaupt ihm nachfolgen seine Einzige, seine Taube, seine Braut, die mit dem Blute des Bräutigams erlöset und beschenkt ist. Dort hat ihren Platz die jungfräuliche Reinheit, dort auch ihren Platz die Enthaltsamkeit der Wittwen, und ebenfalls ihren Platz die eheliche Keuschheit. Alle Glieder, die dort ihre Stelle haben, mögen in ihrer Art und auf ihre Weise Christo nachfolgen, sich selbst verleugnen und ihr Kreuz auf sich nehmen, nämlich um Christi willen Alles, was die Welt gegen sie verübt, erdulden. Ihn, der allein nicht täuscht und allein nicht getäuscht wird, mögen sie lieben. Sie mögen ihn lieben, weil es wahrhaftig ist, was er verheißt. Aber weil er es jetzt noch nicht giebt, so wankt der Glaube.

(1) Tract. 51 in evang. Joh.

Sei stark, harre aus, erdulde, ertrage den Aufschub, und du hast das Kreuz getragen" (1).

Aus den vielen Lehrentwickelungen und Ermahnungen in Hinsicht der christlichen Lebensbildung treten indessen doch in den Predigten des Augustinus ganz besonders einzelne, sich häufig wiederholende Beziehungen hervor. Zu diesen gehört die gebende und verzeihende Nächstenliebe. Dem Schuldigen verzeihen und dem Armen Almosen geben, — das, pflegte Augustinus zu sagen, seien die beiden Flügel, wodurch das Gebet sich zu Gott emporschwinge (2). Die Kirche, erbaut auf der Offenbarung des Erlösers, der in der Liebe zu Gott für das Heil der Welt mit barmherziger Liebe sich hingeopfert hatte, war durch den größten Beweggrund aufgefordert, durch Nächstenliebe ihre Liebe zu Gott zu offenbaren, und Zeugniß zu geben, daß sie mit treuer und dankbarer Liebe an das Vermächtniß der Liebe des Heilandes sich erinnere. Die Bruderliebe ist von dem Wesen der Kirche unzertrennlich, und zu allen den Zeiten, in welchen das kirchliche Leben sich besonders mächtig entfaltete, erscheint auch als besonders herrliche Blüthe in der kirchlichen Entwickelung die Nächstenliebe. So auch zu Augustin's Zeit. Die Gotteshäuser boten ein heiliges Asyl dar, wo die Kirche ihre beschirmende Barmherzigkeit über den Schuldigen, der vor dem Arm der Gerechtigkeit floh, ausbreitete, und der Arm des ungerechten Verfolgers sich senken mußte (3). Und so wie die Kirche mit erhabener Stimme verkündigte, daß in dem Reiche des Herrn, welcher, ob er gleich in göttlicher Gestalt war, die Knechtsgestalt angenommen hatte, die Unterschiede der irdischen Lebensverhältnisse dem gemeinsamen Leben der Kinder Gottes untergeordnet seien, und in Christo der Gegensatz zwischen Freien und Sklaven aufgehört habe, war es wiederum die heilige Stätte des Gotteshauses, in welcher, wenn ein Herr

(1) Serm. 96. (2) Serm. 205. (3) Tract. 41 in evang. Joh.

einen Sklaven freilassen wollte, der Freibrief vorgelesen und der Sklave von dem Joch der Sklaverei befreit wurde. Viele mildthätige Werke wurden zur Zeit des Augustinus in der christlichen Gemeinde ausgeübt, und so wie sie durch die Kirche hervorgerufen waren, trugen sie auch das kirchliche Gepräge an sich, da häufig milde kirchliche Stiftungen begründet, und auch oft die Almosen den Vorstehern der Kirchengemeinden zur weitern Vertheilung übergeben wurden. Die damalige Armenpflege war wesentlich eine kirchliche Armenpflege. Das Wort des Märtyrers Laurentius, daß die Armen die Schätze der Kirche seien, war ein Ausfluß des kirchlichen Bewußtseins überhaupt, und diese Schätze waren zu der Zeit, welche wir hier vor Augen haben, in großem Maaße vorhanden. Aus den Predigten des Augustinus tritt uns ein Bild der socialen Verhältnisse entgegen, welches an die Nothstände der Gegenwart erinnert, und wir könnten auch freilich ein anderes Bild nicht erwarten, da das Christenthum ursprünglich seine Wurzeln in den Boden eines überbildeten, sittenverderbten Volkslebens einsenkte. Es bestanden damals eben so sehr, als nur zu irgend einer anderen Zeit, die Gegensätze ungeheuren Reichthums und äußerster Armuth, üppigster Schwelgerei und nacktesten Elends, so daß, ungeachtet des zum Theil sehr bedeutenden Vermögens, zu welchem die Kirchen durch milde Stiftungen und fromme Vermächtnisse, namentlich auch von Seiten derer, welche sich dem Dienst der Kirche geweiht hatten, gelangt waren, den Bitten und Bedürfnissen der Armen nicht hinlänglich abgeholfen werden konnte, und daher die Vorsteher des kirchlichen Gemeindelebens sich immer wieder aufs neue veranlaßt sahen, den Gemeinden die Spendung von Almosen ans Herz zu legen. „Täglich“, sagte Augustinus, „bitten so Viele, seufzen so Viele, sprechen so viele Dürftige uns an, daß wir manche in Traurigkeit von uns entlassen müssen, weil wir nicht so viel haben, daß wir Allen geben

könnten" (1). Ein anderes Mal, als er in einer Predigt zur Mildthätigkeit aufgefordert hatte, sagte er am Schluß: „ich will es euch nicht verbergen, weshalb ich es für nothwendig gehalten habe, dieses Wort an euch zu richten. Denn seitdem wir hier zur Kirche ein- und ausgehen, wenden sich die Armen an uns, und bitten uns, es euch doch zu sagen, daß sie von euch etwas empfangen mögen. Sie haben uns aufgefordert, zu euch zu reden, und wenn sie nun sehen, daß ihr ihnen nichts gebet, so glauben sie, daß wir vergeblich an euch arbeiten. Sie erwarten auch von uns etwas. Wir geben, so viel wir haben; wir geben, so viel wir können. Aber reichen denn wir zur Befriedigung ihrer Bedürftigkeit aus? Weil also wir zur Befriedigung ihrer Bedürftigkeit nicht ausreichen, so sind wir ihre Boten an euch" (2).

Wir heben aus den Predigten des Augustinus einige Stellen heraus, um es anschaulich zu machen, mit welcher Lebendigkeit und Eindringlichkeit, durch Hinweisung auf das gemeinsame menschliche Wesen, auf den Herrn, auf die Bedeutung der irdischen Güter und auf die himmlische Vergeltung er zur Mildthätigkeit aufforderte, dabei die Fehler der Habsucht und Schwelgerei strafte, aber zugleich bei den Ermahnungen zum Almosengeben die Besonnenheit nicht außer Acht ließ, und auch den Armen beherzigenswerthe Worte zuzusprechen wußte. Er sagte: „du weißt, daß der Herr spricht: „wenn nicht eure Gerechtigkeit größer ist, als der Schriftgelehrten und Pharisäer, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen". Sie gaben den Zehnten, und du, wenn du den Hundertsten giebst, rühmst dich, als hättest du etwas Großes gethan. Du siehst auf das, was ein Anderer nicht thut, nicht aber auf das, was Gott dir zu thun gebietet. Du beurtheilst dich in Vergleichung mit solchen, die schlechter sind. Warum wird nicht auf jenen

(1) Serm. 355. (2) Serm. 61.

Zachäus hingeblickt, der von seinen Gütern die Hälfte an die Armen gab? Doch wir werden schon zu dem Wunsche gedrängt, daß wenigstens auf jenen Pharisäer, der von Allem, was er besaß, den Zehnten gab, hingeblickt werden möge. Halte deinen vergänglichen Reichthum, deine eitlen Reichthümer nicht zurück. Wolle nicht unter dem Schein der Frömmigkeit dein Gut vermehren. Ich bewahre es, sprichst du, für meine Söhne. Eine große Entschuldigung: ich bewahre es für meine Söhne! Wir wollen sehen. Dein Vater bewahrt es dir, du bewahrst es für deine Söhne, deine Söhne bewahren es für ihre Söhne, und so immer weiter, und Keiner thut die Gebote Gottes. Weshalb weihst du nicht vielmehr Alles ihm, der dich aus Nichts gemacht hat? Er, der dich gemacht hat, ernährt dich von dem, was er gemacht hat, und ernährt auch deine Söhne. Du thust nicht gut daran, deine Söhne auf dein Erbe hinzuweisen, anstatt auf deinen Schöpfer. Schlecht ist der Geiz. Es wollen sich die Menschen mit dem Namen der Frömmigkeit umhüllen und sich einreden, daß es den Schein habe, als ob sie durch Rücksicht auf ihre Söhne aufbewahrten, was sie aus Geiz aufbewahren. Denn damit ihr seht, daß es gewöhnlich so geschieht, so wird gefragt: weshalb giebt dieser kein Almosen? Weil er es seinen Söhnen aufbewahrt. Nun begiebt es sich, daß er einen Sohn verliert. Wenn er es wegen seiner Söhne aufbewahrte, so sende er diesem sein Erbtheil nach. Der ist todt, wird geantwortet. Aber er ist vorangegangen zu Gott. Sein Erbtheil gebührt den Armen; es gebührt dem, zu welchem er gegangen ist; es gebührt Christo, denn zu diesem ist er gegangen, und der Herr spricht: „was ihr gethan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan, und was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern nicht gethan habt, das habt ihr auch mir nicht gethan“. Aber was antwortest du? Mein Sohn ist zwar gestorben, doch bewahre ich sein Erbtheil seinen Brüdern. Also meinst du,

daß er gestorben ist? Wenn Christus nicht für ihn gestorben ist, so ist er gestorben; wenn aber der Glaube in dir ist, so lebt dein Sohn. Wahrlich; er lebt! Er ist nicht hinweggegangen, sondern vorangegangen. Mit welcher Stirn willst du zu deinem Sohn kommen, der vorangegangen ist, wenn du nicht sein Erbtheil zum Himmel sendest? Oder kann es nicht zum Himmel gesandt werden? Gewiß, es kann. Höre deinen Herrn selbst, welcher spricht: „sammelt euch Schätze im Himmel“. Seid Christen. Es ist nicht genug, Christen genannt zu werden. Wie viel gebt ihr den Schauspielern, wie viel den Fechtern im Amphitheater! Ihr gebt denen, die euch tödten. Denn durch die Schaustellungen zur Befriedigung der Lüste tödten sie eure Seelen, und ihr wetteifert unsinniger Weise, wer am meisten gebe. Wer unsinniger Weise wetteifert, am meisten aufzubewahren, ist geizig; wer unsinniger Weise wetteifert, am meisten zu geben, ist ein Verschwender. Gott will weder, daß du geizig sein, noch daß du verschwenden sollst. Er will, daß du das Deinige anwenden, aber nicht vergeuden sollst. Um der Volksgunst willen verschleudert ihr euer Eigenthum, und gegen den Befehl Christi haltet ihr euer Eigenthum an euch. Siehe, Christus befiehlt nicht, sondern Christus bittet, Christus darbet. „Ich bin hungrig gewesen“, spricht Christus, „und ihr habt mich nicht gespeiset“. Er wollte um deinetwillen darben, damit du wüßtest, wo du das Irdische, was er gegeben hat, aussäen und dafür das ewige Leben ernten könntest. Seid nicht träge und zu eurem Verderben sicher. Bessert euren Wandel und laßt ab von der Sünde, und wenn ihr dieses gethan habt, so sagt Gott Dank, von dem ihr es empfangen habt, gut zu leben, und sagt ihm also Dank, daß ihr nicht solche, welche noch nicht gut leben, verachtet und beleidiget, sondern ermahnt sie durch euren Wandel. Dann wandelt ihr sicher auf eurem Wege, weil Christus sich selbst zum Wege gemacht hat, durch den er zum Vaterlande einführt. Dort ist vollkommene Sicherheit,

vollkommene Ruhe. Dort werden auch die Werke der Barmherzigkeit aufhören, weil dort keine Bedürftigkeit der Elenden mehr sein wird. Dort ist der Sabbath der Sabbather, und was wir hier ersehnen, werden wir dort finden" (1).

„Es ist jetzt Winter. Denkt an die Armen, daß der nackende Christus bekleidet werde. Haben wir nicht Alle, als das Evangelium vorgelesen wurde, den Zachäus selig gepriesen? Als der Herr zu ihm sagte: „ich muß heute in deinem Hause bleiben", habe ich die Seufzer eures Glückwunsches gehört. Es sprach euer aller Herz: o seliger Zachäus! Der Herr ist in sein Haus eingegangen! Auf daß du aber wissest, daß dir die Gegenwart Christi nicht entzogen ist, so höre deinen Richter: „was ihr gethan habt einem von meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan". Seht ihn unter dem Porticus liegen, seht ihn hungern, seht ihn darben, seht ihn einen Fremdling sein. Thut, was ihr zu thun pflegt, und thut, was ihr nicht zu thun pflegt. Die Lehre wächst; mögen die guten Werke wachsen" (2). „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten". Denn hienieden haben die Armen keine Hütten, in welche sie euch aufnehmen können. Machet sie euch zu Freunden mit dem ungerechten Mammon, das heißt mit dem Gewinn, welchen die Ungerechtigkeit Gewinn nennt. Denn es giebt auch solchen Gewinn, welchen die Gerechtigkeit Gewinn nennt. Dieser gehört zu den Schätzen Gottes. Verachtet nicht die Armen, die kein Obdach haben, zu welchem sie zurückkehren und unter welches sie eingehen können. Sie haben ein solches Obdach, sie haben ihre Hütten, und sogar ewige Hütten. Sie haben Wohnungen, in welche ihr, gleich jenem Reichen, vergebens Aufnahme wünschen werdet, wenn ihr sie jetzt nicht in eure Wohnungen aufnehmen wollt. Doch vielleicht zweifelst du in

(1) Serm. 9. (2) Serm. 25.

Betreff des Armen, den du in dein Haus aufgenommen hast, ob er aufrichtig und nicht vielmehr ein Heuchler sei, und du bist wegen der Ausübung der Barmherzigkeit unschlüssig, weil du nicht in sein Herz blicken kannst. Sei auch gegen den Bösen barmherzig, auf daß du zu dem verheißenen Gut gelangen mögest. Wer im Winter lässig ist zu säen, aus Furcht, daß etwa guter Same auf den Weg, oder unter die Dornen, oder zwischen die Steine fallen könne, der muß im Sommer hungern" (1). „Wenn Gott uns zu seinen Bettlern gemacht hat, indem er uns erinnert, ermahnt und gebietet, daß wir bitten, suchen und anklopfen sollen, so wollen auch wir auf diejenigen sehen, die von uns bitten. Wir bitten. Von wem bitten wir? wer sind wir, die wir bitten? was bitten wir? Als schlechte Menschen bitten wir von dem guten Gott, und wir bitten um die Gerechtigkeit, wodurch wir gut werden. Wir bitten um das in Ewigkeit Bleibende, das uns, wenn wir davon gesättigt sind, nimmermehr darben läßt. Aber es werden auch an uns Bitten gerichtet. Wir sind Bettler Gottes. Damit er seine Bettler anerkenne, wollen wir auch die unsrigen anerkennen. Doch wollen wir dann auch bedenken, wer die sind, welche bitten, von welchen sie bitten, und was sie bitten. Wer sind die Bittenden? Menschen. Von wem bitten sie? Von Menschen. Wer sind die Bittenden? Sterbliche. Von wem bitten sie? Von Sterblichen. Wer sind die Bittenden? Elende. Von wem bitten sie? Von Elenden. Welche Stirn hast du bei deiner Bitte zu deinem Herrn, wenn du nicht den anerkennst, der dir gleich ist? Du sprichst: ich bin nicht wie dieser. So spricht in seinem Hochmuth der Reiche in seidenen Gewändern von dem Armen, der mit Lumpen bedeckt ist. Aber ich frage nicht, was ihr durch eure Kleider seid, sondern was ihr durch eure Geburt gewesen seid. Beide nackt, beide schwach,

(1) Serm. 41.

beide habt ihr weinend dieses elende Leben begonnen. Erinnere dich, du Reicher, an deinen Anfang. Siehe zu, ob du etwas mit hieher gebracht hast. Aber vielleicht, obgleich du nichts mit hieher gebracht, indessen doch Vieles hier erlangt hast, wirst du von hier etwas mit dir nehmen. Der Apostel möge dir antworten: wir haben nichts in die Welt gebracht, und wir werden auch nichts mit hinaus nehmen". Nichts hast du mit hereingebracht, und nichts wirst du mit hinausnehmen. Was blähst du dich denn auf gegen die Armen? Was ich von den Gebornen gesagt habe, das sage ich von den Verstorbenen. Laßt sehen, ob etwa, wenn durch irgend einen Zufall alte Gräber aufgethan werden, die Gebeine der Reichen erkannt werden können? Höre also, du Reicher, den Apostel: „Wir haben nichts in diese Welt gebracht". Das ist wahr! „Wir können auch nichts mit hinausnehmen". Auch das ist wahr! Was denn weiter? „Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so lasset uns genügen". Gebt also den Armen. Nichts hat der Reiche mehr von seinem Reichthum, als was der Arme von ihm fordert, Nahrung und Kleidung. Was dir von dem Deinigen zum Ueberfluß ist, das sei für die Armen zur Nothdurft. Ich sage dies nicht, als ob ich die Reichen zwingen wollte, dieselben Speisen mit den Armen zu essen. Mögen die Reichen nach der Gewohnheit ihrer Schwachheit thun, aber darüber seufzen, daß sie nicht anders können. Gebrauche deines Ueberflusses, aber gieb den Armen das Nothdürftige; gebrauche deiner köstlichen Sachen, aber gieb den Armen das Geringe. Er wartet auf dich, du wartest auf Gott; er wartet auf die Hand, die mit ihm gemacht ist, du wartest auf die Hand, die dich gemacht hat. Aber sie hat nicht allein dich gemacht, sondern auch den Armen mit dir. Gott hat euch beiden zusammen den Weg dieses Lebens angewiesen. Ihr habt euch als Gefährten gefunden, ihr wandelt einen und denselben Weg. Jener trägt nichts, du bist zu sehr belastet. Jener trägt nichts bei sich, du

trägst mehr bei dir, als nöthig ist. Du bist belastet. Gieb ihm von dem, was du hast. Dann erquickst du ihn, und verminderst deine eigne Last"(1). „Mögen die Reichen gern geben, gern mittheilen. Du hast, ein Anderer hat nicht; theile mit, auf daß dir mitgetheilt werde. Theile hier mit, und es wird dir dort mitgetheilt werden. Theile hier Brod mit, und du wirst dort Brod empfangen. Welches Brod hier? Das du mit Schweiß und Mühe aus dem Fluch des ersten Menschen zusammenbringst. Welches Brod dort? Ihn, der gesagt hat: „ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist". Hier bist du reich, aber dort bist du arm. Gold hast du, aber du hast noch nicht Christum gegenwärtig. Gieb, was du hast, auf daß du empfangest, was du nicht hast. Mögen die Reichen reich sein an guten Werken, gern geben und mittheilen. Aber wie denn? Sollen sie denn das Ihrige verlieren? Sie sollen davon mittheilen. Mögen sie für sich so viel behalten, als ausreichend ist; mögen sie mehr, als ausreichend ist, behalten. Mögen sie nur einen Theil davon geben. Welchen Theil? Den Zehnten gaben die Schriftgelehrten und Pharisäer. Laßt uns vor Scham erröthen. Jene, für welche Christus noch nicht sein Blut vergossen hatte, gaben den Zehnten. Die Schriftgelehrten und Pharisäer gaben den Zehnten, auf daß du nicht meinst, du habest etwas Großes gethan, weil du dem Armen dein Brod brichst, und das ist kaum der tausendste Theil deiner Güter. Und dennoch tadle ich dich nicht, thue wenigstens dieses. So hungere ich, so durste ich, daß ich sogar über diese Brosamen mich freue. Aber doch will ich nicht verschweigen, was der Lebendige, der für uns gestorben ist, gesagt hat. „Es sei denn", spricht er, „daß eure Gerechtigkeit größer sei, als der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen". Die Schriftgelehrten und Pharisäer

(1) Serm. 61.

gaben den Zehnten. Fragt euch selbst. Sehet zu, was ihr thun sollt, und aus welchem Vermögen ihr es thun sollt, was ihr geben und was ihr für euch behalten, was ihr der Barmherzigkeit widmen und was ihr für euren Ueberfluß zurücklegen sollt. Ich habe die Reichen ermahnt, hört mich denn auch jetzt, ihr Armen. Raubet nicht, zügelt eure Begierde. Hört ebenfalls den Apostel: „es ist ein großer Gewinn, gottselig zu sein und sich genügen zu lassen“. Ihr habt mit den Reichen dieselbe Welt, aber ihr habt nicht mit ihnen dasselbe Haus; doch ihr habt denselben Himmel und dasselbe Licht. Suchet für euch nur so viel, als genug ist. Das Uebrige beschwert und erleichtert nicht, belastet und ehrt nicht. Ihr habt gehört, was ihr thun sollt. Habt Alle einerlei Sinn in dem Worte Gottes. Den Reichen und den Armen hat Gott gemacht. Er unterstützt durch den Vermögenden den Dürftigen, und prüft durch den Dürftigen den Vermögenden“ (1).

Der oftmaligen Ermahnung zur mildthätigen Nächstenliebe geht in den Predigten des Augustinus die eben so dringende und beziehungsreiche Ermahnung zur verzeihenden Nächstenliebe zur Seite, wie wir denn bereits erwähnt haben, daß er die verzeihende Nächstenliebe als ein unerläßliches Sühnmittel für solche Sünden, die ungeachtet eines aufrichtigen Strebens nach Heiligung täglich begangen werden, darzustellen pflegte. Er sagte: „der gerechte Gott gefällt nicht dem verkehrten menschlichen Herzen. Willst du, daß der gerechte Gott dir gefalle, so sei rechtschaffen. Richte dich selbst und wolle nicht dir selbst gefallen. Was dir an dir selbst mit Recht mißfällt, das züchtige und bessere. Die heilige Schrift sei dir gleichwie ein Spiegel. Dieser Spiegel hat keinen trüglichen, keinen schmeichlerischen, keinen die Personen ansehenden Glanz. Wenn du aber zu ihm in deiner häßlichen Gestalt genaht bist und deine Häßlichkeit

(1) Serm. 85. Zu vergl. enarr. in Psalm. 131.

siehst, so klage nicht den Spiegel an. Kehre zu dir zurück. Der Spiegel betrügt nicht, betrüge du dich selbst nicht. Richte über dich, sei traurig über deine Ungestalt, auf daß du, wenn du traurig hinweggegangen bist, gebessert und in schöner Gestalt zurückkehren kannst. So wie du über dich selbst ohne Schmeichelei richtest, so auch richte über deinen Nächsten mit Liebe. Richte über das, was du gesehen hast; was du aber nicht siehst, das überlasse Gott. Wenn du aber richtest, so liebe den Menschen und hasse den Fehler. Liebe nicht den Fehler um des Menschen willen, und hasse nicht um des Fehlers willen den Menschen. Der Mensch ist dein Nächster, der Fehler ist deinem Nächsten feindlich. Dann liebst du deinen Freund, wenn du hassest, was deinem Nächsten schädlich ist. Aber glaubst du auch, daß ich selbst, der ich dieses sage, das thue, was ich sage? Ich thue es, wenn ich es an mir selbst zuerst thue. Ich thue es an mir selbst. Ich hasse meine Fehler, ich biete das Herz meinem Arzte zur Heilung dar. Ich verfolge meine Fehler, so viel ich kann, ich seufze über meine Fehler, ich bekenne, daß sie in mir sind, und siehe, ich klage mich an. O du, der du mich tadeltest, bessere dich! Das ist Gerechtigkeit; auf daß nicht zu uns gesagt werde: „den Splitter in dem Auge deines Bruders siehst du, und den Balken in deinem Auge siehst du nicht? Du Heuchler, ziehe zuvor den Balken aus deinem Auge, und dann siehe zu, daß du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest“! Der Zorn ist der Splitter, der Haß ist der Balken. Aber du nährst den Splitter, und er wird zu einem Balken. Der eingewurzelte Zorn wird Haß, der großgezogene Splitter wird ein Balken. Damit also der Splitter kein Balken werde, möge die Sonne nicht über euren Zorn untergehen. Doch was ist es denn Böses, wenn ein Mensch seinen Feind hasset? „Wer seinen Bruder hasset, ist ein Todtschläger. Lernet daher Gerechtigkeit, daß ihr nur die Fehler hasset, und die Menschen liebet. Siehe, nach der Predigt folgt die Entlassung der Katechumenen.

die Gläubigen bleiben zurück, es kommt das Gebet. Ihr wißt, wohin wir nahen, und was wir zuvor zu Gott sagen werden: „vergieb uns unsre Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Aber deine Seele will nicht vergeben und wird traurig. Siehe deinen Herrn am Kreuze hängen und höre ihn beten: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“ (1).

„Da dieses sterbliche und hinfällige Leben in einem jeglichen Gerechten nicht ohne Fehler sein kann, so ist ein Mittel vorhanden, durch welches wir leben können. Denn der Meister lehrte uns im Gebete sprechen: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern“. Wir haben einen Vertrag mit Gott gemacht, und eine Bedingung der zu tilgenden Schuld unterschrieben. Mit vollem Vertrauen bitten wir, daß uns erlassen werde, wenn auch wir erlassen. Wenn wir aber nicht erlassen, so mögen wir nicht glauben, daß uns die Sünden erlassen werden, damit wir uns selbst nicht betrügen. Du hassest deinen Bruder, und willst dich nicht mit ihm versöhnen, obgleich Gott dir Raum dazu giebt. Wenn du einen zornigen Herrn hättest, so würdest du, weil du deinen Bruder hassest, schnell hinweggerafft werden. Aber Gott schont deiner; schone denn auch du selbst deiner, und versöhne dich mit deinem Bruder. Aber vielleicht willst du, und er will nicht. Dann sei es dir genug. Trauere dann über ihn, aber dich selbst hast du freigemacht. Wenn du dich versöhnen willst, und er es nicht will, so sprich mit Zuversicht: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern“. Vielleicht hast du gegen ihn gefehlt, und willst dich nun mit ihm versöhnen, willst zu ihm sprechen: vergieb mir, Bruder, daß ich gegen dich gefehlt habe. Er aber will nicht vergeben und dir die Schuld nicht erlassen. Möge er denn zusehen, wenn er zu beten hat. Was soll er thun,

(1) Serm. 49.

wenn er, der dir deine Schuld nicht erlassen wollte, zum Gebete kommt? Wenn du keine Ursache hast, weshalb du sprechen solltest: „vergieb uns unsre Schuld", so sprich diese Bitte nicht aus. Aber was sagt der Apostel: „wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns?" Wenn uns jedoch das Bewußtsein der Gebrechlichkeit quält, und in dieser Welt überall die Sünde mächtig ist, so sprich: „vergieb uns unsre Schuld". Aber sieh nun auch auf das Folgende. Nämlich du wolltest deinem Bruder seine Schuld nicht vergeben, und sollst jetzt sagen: „wie wir vergeben unsern Schuldigern". Oder willst du das nicht sagen? Wenn du es nicht sagen willst, so wirst du auch nichts empfangen. Also sage es, und sage es mit Wahrheit. Wie aber kannst du es mit Wahrheit sagen, wenn du nicht deinem Bruder seine Schuld erlassen willst? Ich habe jenen ermahnt, jetzt tröste ich dich. O du, wer du auch sein magst, der du zu deinem Bruder gesagt hast: vergieb mir, was ich gegen dich gefehlt habe, — wenn du dieses von ganzem Herzen, mit wahrer Demuth und ungefärbter Liebe gesagt hast, so wie Gott es sieht in deinem Herzen, aus welchem du es gesagt hast, und jener will dir nicht vergeben, so sei unbekümmert. Beide seid ihr Knechte und habt Einen Herrn. Du bist deinem Mitknechte etwas schuldig und er will es dir nicht erlassen; wende dich denn an eurer beider Herrn. Was der Herr dir erlassen hat, das möge der Knecht von dir fordern, wenn er kann. Doch noch an etwas Anderes will ich euch erinnern. Es hat dein Bruder gegen dich gefehlt und will nicht sagen: vergieb mir, was ich gegen dich gefehlt habe. Denn wie Viele giebt es nicht, welche wissen, daß sie gegen ihre Brüder gefehlt haben, und dennoch nicht sagen wollen: vergieb mir! Sie haben sich nicht geschämt zu fehlen, und schämen sich jetzt zu bitten. Sie haben sich der Ungerechtigkeit nicht geschämt, und schämen sich jetzt der Demüthigung. Sie zuerst will ich ermahnen.

Ihr Alle, die ihr mit euren Brüdern in Zwiespalt lebt, und zur Selbsterkenntniß zurückkehrend ein gerechtes Urtheil über euch fällt, erbittet Verzeihung von euren Brüdern, und schämt euch nicht, um Verzeihung zu bitten. Ich sage dies Allen, Männern und Frauen, Kleinen und Großen, Laien und Geistlichen, ich sage es auch mir selbst. Wir Alle wollen hören, wir Alle wollen uns fürchten. Wenn wir gegen unsre Brüder gefehlt haben, so wollen wir bei unsrer noch gegenwärtigen Lebensfrist — denn noch leben wir — das thun, was unser Vater gebietet, der als unser Gott uns richten wird; wir wollen um Verzeihung bitten bei unsern Brüdern, welche wir vielleicht, als wir gegen sie fehlten, beleidigt und verletzt haben. Aber nun giebt es Menschen, die sich in untergeordneten irdischen Lebensverhältnissen befinden, und durch die Bitte um Verzeihung hochmüthig gemacht werden. Ich sage nämlich: bisweilen fehlt ein Herr gegen seinen Knecht; — wiewohl sie beide Knechte eines Andern sind, da sie beide durch Christi Blut erlöset sind. Dennoch scheint es hart, daß, wenn etwa ein Herr durch ungerechten Streit und ungerechte Züchtigung gegen seinen Knecht gefehlt hat, er sagen solle: vergieb mir und schenke mir Verzeihung. Nicht als ob er dies nicht thun müßte, sondern damit jener nicht dem Hochmuthe sich hingebe. Wie denn? Vor den Augen Gottes möge er bereuen, vor den Augen Gottes möge er sein Herz bestrafen, und wenn er zu seinem Knechte nicht sagen kann: gieb mir Verzeihung, — so möge er ihn freundlich anreden, denn die freundliche Anrede ist eine Bitte um Verzeihung. Es bleibt mir noch übrig, diejenigen anzureden, gegen welche Andere, die aber nicht um Verzeihung bitten wollen, gefehlt haben. Vielleicht sprecht ihr bei euch selbst: „ich will mich versöhnen, aber jener hat mich beleidigt, hat gegen mich gefehlt, und will keine Verzeihung verlangen. Wie denn? Soll ich sagen: gehe du hin und bitte ihn um Verzeihung? Das sei ferne. Ich will nicht, daß du lügen und sagen sollst:

gieb mir Verzeihung, — wenn du weißt, daß du gegen deinen Bruder nicht gefehlt hast. Denn was hilft es dir, daß du dein Ankläger wirst? Was bittest du, daß dir von dem, welchen du nicht beleidigt, oder gegen welchen du nicht gefehlt hast, verziehen werde? Es müssen zwischen euch Vermittler sein, die jenen zurechtweisen, damit er von dir zuerst Verzeihung bitte. Sei du nur bereit zu verzeihen, und ihm von Herzen zu vergeben. Wenn du bereit bist zu vergeben, so hast du schon vergeben. Bete für ihn, daß er von dir Verzeihung bitte, weil du weißt, daß es sein Schade ist, wenn er nicht bittet. Sprich zu dem Herrn in deinem Gebet: Herr, du weißt, daß ich gegen meinen Bruder nicht gefehlt habe, sondern daß er gegen mich gefehlt hat, und daß ihm dieses verderblich ist, wenn er nicht Verzeihung von mir bittet. Ich bitte, daß du ihm vergeben mögest" (1). In einer andern Predigt sagte Augustinus: „sprich, was verlierst du, wenn du von Herzen verzeihst? Was hast du in deinem Herzen weniger, wenn du dem verzeihst, der gegen dich fehlt? Du erlässest, aber du verlierst nichts. Vielmehr entströmte deinem Herzen eine Welle der Liebe, und ergoß sich gleichsam aus innerlicher Ader. Wenn du aber gegen deinen Bruder den Haß festhältst, so hast du die Quelle verstopft. Du verlierst also nichts, wenn du verzeihst, sondern du wirst noch reichlicher überströmt" (2).

Eine andere in den Predigten des Augustinus oft wiederkehrende Entwickelung und Ermahnung bezog sich auf die Selbstverleugnung nach den Gesichtspunkten der Enthaltsamkeit und der Erduldung, wie er dieses zum Beispiel durch die Worte bezeichnete: „zweierlei ist es, das uns in diesem mühseligen Leben geboten wird, uns zu enthalten, und zu erdulden. Denn es wird uns geboten, daß wir uns von den Gütern dieser Welt enthalten sollen, und daß wir die Uebel, die in dieser Welt vielfach vorhanden sind,

(1) Serm. 211. (2) Serm. 352.

erdulden sollen. Jenes wird Enthaltsamkeit, dieses wird Erduldung genannt. Zwei Tugenden, welche die Seele reinigen, und sie des göttlichen Wesens theilhaftig machen. Zur Zügelung der Begierden und zur Bezähmung der Lüste ist es uns noth, Enthaltsamkeit zu üben, dem irdischen Glücke nicht zu trauen, und bis ans Ende die Seligkeit, die kein Ende nimmt, zu suchen. So wie es aber Sache der Enthaltsamkeit ist, dem Glück der Welt nicht zu trauen, so auch ist es Sache der Erduldung, dem Unglück in der Welt nicht zu weichen. Mögen wir uns daher in dem Ueberfluß oder in dem Mangel der irdischen Dinge befinden, so müssen wir auf den Herrn harren, daß er uns das wahrhaft Gute und Erquickende gebe, und das wahrhaft Böse von uns abwende" (1).

Häufig war es also, damit wir zunächst auf das Letztere genauer eingehen, ein Augenmerk des Augustinus, von den zeitlichen Leiden eine apologetische Anschauung mitzutheilen, und es bietet sich hierbei die Wahrnehmung dar, daß er nicht allein das Zweifeln und Murren gegen Gott, das überhaupt so leicht unter den zeitlichen Leiden in der menschlichen Seele auftaucht, zu bekämpfen hatte, sondern daß in den damaligen Zeitverhältnissen, in der Zeit, als das im römischen Reich allerdings zwar schon von dem Christenthum überwundene Heidenthum dennoch die letzten Anstrengungen machte, um von neuem zur Geltung zu gelangen, eine besondere Veranlassung zur Hervorhebung des christlich-apologetischen Gesichtspunktes in Betreff der irdischen Trübsale gegeben war. Die Zeit, in welcher Augustinus wirkte, war ja eine sehr stürmische Zeit. Die Drangsale der Völkerwanderung brachen über das römische Reich herein. Erschütternde Naturereignisse vereinigten sich mit schweren Heimsuchungen geschichtlicher Begebenheiten, um das Gefühl irdischen Elends in vielen Gemüthern zu erwecken. Dann

(1) Serm. 38.

wurde bei denen, welche noch dem Heidenthume anhingen, die Klage laut: alles Unglück sei durch das Christenthum herbeigeführt worden, und mit der Verehrung der alten Götter sei auch das Glück hingeschwunden (¹); eine Klage, welche bei manchen Christen, die unbefestigten Gemüths waren, und zum Lohn für ihre Frömmigkeit auf irdisches Glück gehofft hatten, den Blick wieder mit Verlangen zu der Blüthezeit des Heidenthums hinwenden mochte. Oft sprach also Augustinus in seinen Predigten über die läuternde, zu Gott hinziehende Macht der äußern Leiden, wies darauf hin, daß, so wie das Oel in der Kelter und das Gold in dem Feuer von den Schlacken gereinigt werde (²), durch die Trübsal in dem Reiche Gottes auf Erden die echte Frömmigkeit bewährt und das Untüchtige ausgeschieden werde, und erinnerte daran, daß der Christ nicht wegen irdischen und vergänglichen Lohns, sondern um himmlischer und unvergänglicher Seligkeit willen dem Herrn, der mit dem Kreuze vorangegangen sei, nachzufolgen habe.

Er sagte zum Beispiel: „was thun", sprichst du, „in dieser Welt die bösen Menschen? Antworte mir, was thut die Schlacke in dem Ofen des Goldschmiedes? Wir wollen sehen, was dort Alles ist. Dort ist der Ofen, die Schlacke, das Gold, das Feuer, der Meister; aber jenes Drei, das Gold, die Schlacke und das Feuer, befindet sich in dem Ofen, der Meister bei dem Ofen. Nun sieh hin auf diese Welt. Die Welt ist der Ofen, die Schlacke sind die bösen Menschen, das Gold sind die guten Menschen, das Feuer ist die Trübsal, der Meister ist Gott. Blicke hin und siehe: das Gold wird nicht gereinigt, wenn die Schlacke nicht gebrannt wird. Wie sehr auch mit der großen Zahl der Bösen die Guten vermischt und in derselben verborgen sind, der Herr kennt die Seinen. Unter der Hand des großen Meisters kann selbst der Goldfunke inmitten der vielen

(¹) Serm. 105. (²) Oft von Augustinus gebrauchte Vergleiche.

Schlacken nicht verderben. Laß dich daher mitten unter den Bösen erprüfen o du, der du gut bist, wenn du anders gut bist, nämlich nicht von dir selber, da du böse gewesen bist, sondern von ihm, der niemals böse ist, laß dich mitten unter den Bösen erprüfen. Der Oelschaum fließt hin in der Gosse, das Oel aber hat seinen verborgenen Weg bis an seinen Ort, und indem es verborgen abströmt, erscheint es in seiner Menge. Denn wie Viele haben nicht in dieser Bedrängniß der Dinge, in der Bosheit dieser Welt, in dieser Menge der Bösen sich dem irdischen Treiben entzogen und sich zu Gott hingewandt, der Welt Lebewohl gesagt, und alsbald, während sie vorher fremdes Eigenthum an sich gerissen hatten, den Armen ihre Güter auszutheilen begonnen? Aber viele Räuber, Bedränger, Plünderer erscheinen öffentlich, sie sind der Oelschaum, der durch die Gassen fließt; jene aber, der eine von hier, der andere von dort, haben, nachdem sie Böses gethan hatten, mit vereintem Herzen sich geschämt, böse zu bleiben, sich an die Gebote Gottes erinnert, die Hoffnung dieser Welt verachtet, die himmlische Hoffnung erwartet, ihre Neigungen und Sitten umgewandelt, und sind nun Oel der Heiligkeit in der Kelter, Gefäße zur Ehre in dem großen Hause, Gold in dem Ofen, Weizen in den Scheuren. Dort ist die Zierde des Hauses Gottes" (1).

„Lernet", ermahnte Augustinus in einer andern Homilie, „das irdische Glück verachten, wenn ihr Gott mit treuem Herzen dienen wollt. Wenn du dieses Glück besitzest, so wähne nicht, daß du deshalb gut seiest, sondern mache dich daraus gut; wenn du es nicht besitzest, so wähne nicht, daß du deshalb elend seiest, sondern hüte dich vor dem Elende, von welchem der Gute nicht betroffen wird. Was suchst du irdischen Lohn in der Begierde zu Gold und Geld? Du thust Unrecht deinem Glauben, für welchen Christus

(1) Serm. 15. Zu vergl. enarr. 1. in Psalm. 66.

gestorben ist. Der Lohn deines Glaubens ist dein Gott. Ihn selbst wirst du haben, er selbst bereitet sich zum Lohn für seine Verehrer. Betrachtet die ganze Kreatur, die Erde und das Meer, und was im Himmel, auf Erden und im Meere ist; wie wundervoll, wie schön und erhaben ist es geordnet! Ihr fühlt euch durch dasselbe bewegt; und weshalb? weil es schön ist. Was ist er denn, der es gemacht hat? Er selbst ist der Lohn eures Glaubens. O ihr Habsüchtigen, was ist euch genug, wenn Gott selbst euch nicht genug ist? Laßt uns also fromm leben, und damit wir dieses können, laßt uns ihn anrufen, der uns dieses geboten hat. Laßt uns bei dem Herrn nicht irdisches Glück für unser frommes Leben suchen. Zu den Gütern, die uns verheißen sind, wollen wir unsern Blick hinwenden. Unser Herz wollen wir dahin stellen, wo es von irdischen Sorgen nicht verzehrt werden kann. Alles dieses Irdische, wodurch der Mensch beschäftigt wird, geht vorüber. Es verfliegt. Rauch ist das menschliche Leben auf Erden. Dazu kommen so viele und tägliche Gefahren dieses hinfälligen Lebens. Große Erdbeben werden aus dem Orient verkündigt. Mehrere große Städte sind plötzlich eingestürzt. In Jerusalem wurden Juden, Heiden und Katechumenen von Schrecken befallen, und wurden alle getauft. Es sollen etwa siebentausend Menschen getauft sein. Das Zeichen Christi erschien an den Kleidern der getauften Juden. Auch Sitifis[1] wurde von einem schweren Erdbeben erschüttert, so daß alle Bewohner etwa fünf Tage hindurch auf dem Felde blieben, und auch dort sollen nahe an zweitausend Menschen getauft sein. Ueberall schreckt Gott, weil er keine Ursache zur Verdammniß finden will. Es wird einigermaßen gearbeitet in dieser Kelter. Die Welt ist die Kelter, groß sind ihre Drangsale. Seid Oel und nicht Oelschaum. Ein jeder wende sich zu Gott hin. Der Herr kennt sein Oel, er weiß, was er auf-

---

[1] Mauritanische Grenzstadt zwischen Numidien und Mauritanien.

nehmen will, und mit welcher Last der Presse er es läutern muß. Du fürchtest das Erdbeben, du fürchtest das Brausen des Himmels, du fürchtest die Kriege; fürchte auch das Fieber. Vielleicht dringt jenes Gewaltige, welches gefürchtet wird, nicht heran, und dagegen ein leichtes Fieber rafft den Menschen fort. Und wenn nun der Richter einen solchen findet, den er nicht kennt, einen solchen, der zu jenen gehört, zu welchen er sprechen wird: „ich kenne euch nicht, weichet von mir"; was wird dann weiter geschehen? Wohin soll dann geflüchtet werden? Wessen Vermittelung soll dann angesprochen werden? Wem wird es verstattet, noch einmal wieder zu leben, und wieder gut zu machen, was er böse gemacht hat?"(1).

„Viele", sagte Augustinus ein anderes Mal, „irren von dem rechten Wege ab, weil sie beschlossen haben, deshalb Gott zu dienen, um an irdischen Gütern Ueberfluß zu empfangen und das Unglück zu vermeiden. Denn wenn sie dieses in Aussicht genommen und sich diesen Lohn ihrer Frömmigkeit vorgestellt haben, und nun sehen, daß sie sich umsonst abmühen, während Ungerechte in blühendem Gedeihen sich befinden, so wenden sie sich ab von Gott, gleich als ob ihr Lohn ihnen verloren gegangen sei, und Gott, der sie berief, sie getäuscht habe. Und wohin wenden sich diese Unglücklichen, wenn sie sich von dem abwenden, der sie gemacht hat, und dem anhangen, was gemacht ist? Wenn nun das, was gemacht ist, unterzugehen beginnt, wo wird dann der Liebhaber der Zeit sein, der die Ewigkeit aufgegeben hat? Deshalb fordert Gott den Glauben, sowohl in Ansehung jener Güter, die er nur den Guten schenkt, als auch in Ansehung jener Uebel, die nur den Bösen zugefügt werden, weil Beides am Ende erscheinen wird. Was wäre der Lohn des Glaubens, oder was wäre selbst der Name des Glaubens, wenn du das, was du

(1) Serm. 49.

festhalten sollst, schon jetzt sehen wolltest? Daher mußt du nicht sehen, was du glauben sollst, sondern glauben, was du sehen sollst, glauben, so lange du nicht siehst, damit du nicht beschämt werdest, wenn du es siehst. Deshalb wollen wir glauben, so lange es Zeit des Glaubens und noch nicht Zeit des Schauens ist. Denn also spricht der Apostel: „so lange wir in diesem Leibe sind, leben wir als Fremdlinge vor dem Herrn, denn wir wandeln im Glauben". Mühselig ist die Zeit des Glaubens. Wer bestreitet dies? Mühselig ist diese Zeit, aber in ihr ist das Werk enthalten, wofür jener Lohn bestimmt ist. Sei nicht träge in dem Werke, für welches du den Lohn verlangst" (1). Unter großen Drangsalen, deren Veranlassung von den Feinden des Christenthums dem Christenthum zugeschrieben wurde, sprach Augustinus in seinen Homilien die folgenden Worte: „Gott mischt deshalb Bitterkeit in das irdische Glück, damit ein anderes Glück, dessen Süßigkeit nicht trügerisch ist, gesucht werden möge, und sogar wegen dieser Bitterkeit versucht dich die Welt von deinem Vorwärtsstreben abwendig zu machen, und dich zum Rückschritte zu bewegen. Wegen der Bitterkeit selbst und der Trübsal murrst du und sprichst: siehe, es geht in den christlichen Zeiten Alles zu Grunde! Weshalb klagst du? Das hat dir Gott nicht verheißen, daß jenes nicht untergehen solle; das hat dir Christus nicht verheißen. Der Ewige hat dir das Ewige verheißen. Sage ich nur dann Dank, wenn es mir wohl geht, und lästere ich dann, wenn es mir übel geht, so habe ich den Skorpionstachel in mich aufgenommen. „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, wie es ihm gefallen hat, so ist es geschehen, der Name des Herrn sei gelobet!" Die heilige Stadt, die gläubige Stadt, die Fremdlingsstadt auf Erden ist im Himmel gegründet. O du Gläubiger, verdirb nicht deine Hoffnung, verliere nicht deine Liebe, umgürte deine Lenden,

(1) Serm. 38.

zünde an und trage voran deine Lampen, und harre auf den Herrn, wenn er zur Hochzeit kommt! Was erbebst du, wenn die irdischen Reiche vergehen? Deshalb ist dir das himmlische Reich verheißen, auf daß du nicht mit den irdischen Reichen untergehen solltest. Denn daß diese untergehen würden, ist vorausgesagt, gewiß vorausgesagt. Wir können nicht leugnen, daß es vorausgesagt ist. Dein Herr, den du erwartest, hat dir gesagt: „ein Volk wird aufstehen über das andere, und ein Reich über das andere". Die irdischen Reiche sind ihrem Wechsel unterworfen, es wird aber jener kommen, von welchem gesagt ist: „und seines Reiches wird kein Ende sein". Daher wollen wir nicht matt werden, meine Brüder. Alle irdischen Reiche werden ein Ende nehmen. Ob jetzt schon das Ende da sei, weiß Gott. Vielleicht ist es noch nicht da, und wir wünschen in unsrer Schwachheit oder in unserm Erbarmen, oder in unserm Elende, daß es noch nicht da sein möge. Aber wird es dennoch nicht einmal da sein? Seid Christen, meine Brüder, seid Christen. Nicht zur Freude ist Christus ins Fleisch herabgestiegen. Wir wollen das Gegenwärtige vielmehr dulden als lieben. Laßt uns nicht umsonst das Wort hören: nach oben die Herzen!" (1)

Was die Ausübung der Selbstverleugnung der Enthaltsamkeit betrifft, so bieten die Predigten des Augustinus abermals Veranlassung zu der Bemerkung dar, daß seine Ermahnungen in dieser Beziehung zum Theil durch die Zeit, in welcher er wirkte, durch das ausgehende Heidenthum, welches aber keineswegs schon ganz den Einfluß auf die christlichen Lebensverhältnisse verloren hatte, bedingt waren. Das Sittenverderben, unter welchem das heidnische Leben im römischen Reich zu Grunde ging, zeigte sich vielfach in schwelgerischem, zum Theil mit der Volksreligion verbundenem Sinnengenuß. Namentlich aber im nördlichen Afrika hatten

(1) Serm. 105. Zu vergl. enarr 1. in Psalm. 32.

sich noch manche Reste des Heidenthums erhalten, als dasselbe in anderen Gegenden der römischen Herrschaft schon völlig verdrängt war. Auf manchen Landgütern in Nordafrika waren unter dem Schutz der Besitzer heidnische Heiligthümer geblieben (1), ebenso auch in mehreren Städten, und besonders in der Metropole dauerte der Cultus des Herkules noch lange fort (2). Rückwirkungen des Heidenthums auf das christliche Leben äußerten sich in diesem Theil des römischen Reichs durch das häufige Aufsuchen astrologischer Aussprüche, gegen welche Augustinus oft in seinen Predigten eiferte; und ebenfalls äußerten sich heidnische Rückwirkungen auf das christliche Leben dadurch, daß häufig Namenchristen sich bei den heidnischen Götterfesten einfanden, und an den Schwelgereien in den Tempeln Theil nahmen, wobei sie, um den Vorwurf des Götzendienstes zurückzuweisen, sich mit der Unterscheidung der Begriffe Gott und Genius helfen wollten. Von solcher Entweihung des christlichen Bekenntnisses abmahnend, sprach ein Mal Augustinus die Worte: „ach, daß doch nur die Heiden den Leib Christi bedrückten, und daß doch die Christen seinen Leib nicht bedrücken möchten! Wenn ihr dahin trachten wollt, daß die Heiden überwunden, erleuchtet und zum Heil berufen werden, so verlaßt ihre Festlichkeiten und Thorheiten, und wenn sie unsrer Wahrheit nicht beistimmen, mögen sie wenigstens über ihre geringe Zahl erröthen. Christus ist unser Leben, auf Christum blicke hin. Er kam, um zu leiden, aber auch um verherrlicht zu werden. Wenn das Werk dich schreckt, so betrachte den Lohn. Warum willst du so zärtlich zu dem Ziel kommen, zu welchem nur Mühe und Arbeit uns hinführt?" (3) Ein anderes Mal sprach er den Vorwurf aus: „wären wir Citherfänger, oder wollten wir sonst etwas von dergleichen volksthümlichen Dingen euch darbieten, so würdet ihr uns festhalten und in uns dringen, euch einen Tag

(1) Serm. 62. (2) Serm. 24. (3) Serm. 62.

zu schenken, und jeder würde, wie er es vermöchte, uns belohnen"(1). „Wollet nicht, meine Brüder", so ermahnte er in einer anderen Homilie, „über die Fehler hinwegsehen, die euch vielleicht schon zur Gewohnheit geworden sind. Wer sieht nicht über das Laster der Trunkenheit hinweg? Ueberall ist dieses Laster vorhanden, und es wird gar nicht mehr beachtet. Das trunkene Herz hat schon das Gefühl verloren und empfindet keinen Schmerz mehr, weil es auch kein Heil mehr empfindet. Doch obgleich diejenigen, welche so beschaffen sind, schon in ihrer Seele gestorben sind, so sollen wir dennoch, weil unser Arzt allmächtig ist, mit aller Kraft für sie beten, daß Gott ihnen die verschlossenen Ohren des Herzens gnädig aufthun wolle"(2). „Auf daß du", sagte Augustinus in einer Neujahrspredigt, „deinem Erlöser, der dich mit seinem Blute erlöset hat, nachfolgen mögest, so vermische dich nicht mit den Heiden durch Aehnlichkeit der Sitten und Werke. Sie geben einander Geschenke, gebt ihr Almosen; sie werden durch wollüstige Gesänge abgerufen, ruft ihr euch ab durch Worte der heiligen Schrift; sie eilen ins Theater, eilt ihr zur Kirche; sie berauschen sich, übt ihr euch im Fasten"(3).

Namentlich auch in Ansehung der Ehe hatte Augustinus zur Selbstverleugnung und Bekämpfung der Lüste zu ermahnen, und ebenfalls in dieser Beziehung zeigen seine Ermahnungen, daß in jener Zeit der heidnische Standpunkt noch keineswegs völlig überwunden war. Nur dort, wo das Christenthum seine göttliche Lebenskraft entfaltet und die menschliche Natur wieder in die Würde der Kinder Gottes einsetzt, wird das Weib als durchaus ebenbürtige und gleichberechtigte Lebensgefährtin des Mannes betrachtet, und dadurch die Ehe im wahrsten Sinne verwirklicht. Augustinus war freilich der ascetischen Ansicht zugethan, daß von denen, welche sich der Ehelosigkeit weihten, und, das Glück des

(1) Serm. 9. (2) Serm. 17. (3) Serm. 198.

Familienlebens zum Opfer bringend, möglichst frei von allen irdischen Banden zur Seligkeit des Himmelreichs emporstrebten, eine höhere Stufe des christlichen Lebens, als in der Ehe, erreicht werde; aber er zeigte auch mit allem Ernst die Gefahr der mit dem Gelübde der Ehelosigkeit verbundenen Versuchung, vornämlich der Versuchung zum Hochmuthe, durch welche, wenn sie in dem Herzen Raum gewinne, die Verzichtleistung auf das eheliche Leben nicht allein ihren Werth verliere, sondern auch den Weg zum Verderben bahne. Er sagte: „die in der Ehe Befindlichen sind, wenn sie die Demuth festhalten, besser als die Hochmüthigen, welche in eheloser Keuschheit leben"[1]. Ueberhaupt wies er nachdrücklich darauf hin, daß ein Wandel in gottesfürchtigem Ehestande vor Gott köstlich sei; und wohl mußte dieses durch das unvergeßliche, in seiner Erinnerung verklärte Bild seiner Mutter seiner Ueberzeugung besonders tief eingeschrieben sein. Aber gegen die eheliche Treue wurde in damaliger Zeit von den Männern viel gesündigt. Ueber ehebrecherische Frauen ward mit der Strenge des Gesetzes geurtheilt, aber treue Gattinnen standen gegen ihre ehebrecherischen Gatten gleichsam als rechtlos da, Concubinate kamen häufig vor, und wenn ein Herr mit seinen Sklavinnen oder Mägden Unzucht trieb, so wurde dies mehr belacht als getadelt. Oft eiferte daher Augustinus in seinen Predigten gegen die Sünden der unkeuschen Begierde, und forderte die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter das Gesetz des Geistes. Er sagte einmal: „es wird dir geboten: „du sollst nicht ehebrechen". Das heißt: du sollst nicht zu einer andern gehen, außer zu deiner Gattin. Du aber forderst dieses von deiner Gattin, und willst es deiner Gattin nicht wiedergeben, und während du doch deiner Gattin an Tugend vorangehen müßtest, da die Keuschheit Tugend ist, verfällst du der Begierde. Dieses Uebel schleicht weit

(1) Serm. 354.

umher. Es sind tägliche Klagen, obgleich die Frauen selbst schon gar nicht mehr sich über ihre Männer zu beschweren wagen. So sehr wird die in Alles eindringende Gewohnheit für ein Gesetz gehalten, daß es vielleicht schon den Frauen zur Ueberzeugung geworden ist, den Männern sei dieses erlaubt, nicht aber den Frauen. Denn das hören sie wohl, daß Frauen, die mit ihren Sklaven zusammen betroffen wurden, vor Gericht geführt seien; daß aber ein Mann, der mit seiner Magd angetroffen wurde, vor Gericht geführt sei, hörten sie niemals, obgleich doch das Vergehen dasselbe ist. In einer und derselben Sünde läßt nicht die göttliche Wahrheit, sondern die menschliche Verkehrtheit den Mann unschuldiger erscheinen. Und wenn etwa heute jemand einen schärferen Widerspruch von seiner Gattin erfährt, da sie jetzt in der Kirche gehört hat, daß ihm jenes nicht freistehe, und sie zu ihm spricht: du thust, was nicht recht ist, wir haben es beide gehört, wir sind Christen, erweise mir, was du von mir forderst, ich bin dir Treue schuldig, du bist mir Treue schuldig, wir beide sind Christo Treue schuldig, und wenn du auch mich täuschest, so täuschest du doch den nicht, dem wir angehören und der uns erkauft hat; — wenn jener dieses und Aehnliches hört, was er nicht gewohnt war, so mag er vielleicht sagen: weshalb ist dieser hierher gekommen? oder: weshalb ist meine Frau heute zur Kirche gegangen? Wir, meine Brüder, sehen eure Gefahren, nicht euren Willen an. Denn auch der Arzt, wenn er sich nach dem Willen des Kranken richtet, wird ihn nimmer heilen. Was nicht geschehen soll, das möge auch nicht geschehen; was Gott verbietet, das möge nicht geschehen. Wer an Gott glaubt, hört von ihm, was wir sagen. Verlasset nicht eure Weiber, und treibet nicht Ehebruch mit anderen, da ihr ja nicht wollt, daß eure Weiber Ehebruch mit Anderen treiben. Ohne Grund versucht ihr euch zu entschuldigen, wenn ihr sagt: gehe ich denn zur Gattin eines Anderen? ich gehe zu meiner Magd. Willst du also, daß deine Gattin

zu dir sage: gehe ich denn zu einem anderen Manne? ich gehe zu meinem Knecht. Doch es sei fern, daß sie dieses sagen sollte! Denn eine keusche und wahrhaft christliche Frau, die über ihren ehebrecherischen Mann trauert, und zwar nicht aus fleischlicher Lust, sondern aus Liebe, eine solche Frau will nicht, daß du es deshalb nicht thun sollst, weil sie es nicht thut, sondern weil es dir nicht gut ist. Eine solche Frau stellt auch dann, wenn der Mann Ehebruch treibt, ihre Keuschheit vor Gott dar. Christus redet in dem Herzen der guten Frauen, und tröstet seine Tochter mit diesen Worten: du wirst von der Ungerechtigkeit deines Mannes niedergebeugt; trauere über ihn, aber ahme ihm nicht nach, sondern er möge dir im Guten nachahmen. In demjenigen, was er übel thut, halte nicht ihn für dein Haupt, sondern mich, deinen Gott. Also bessert euch. Ihr, die ihr bis jetzt nicht keusch lebtet, lebet von jetzt an keusch. Sprecht nicht: es kann nicht geschehen. Eine Schande und Schmach ist es, daß ein Mann sagen mag: es kann nicht geschehen. Ein Frevel ist es, daß ein Mann sagen mag: ich kann nicht. Was die Frau kann, das kann der Mann nicht? Wie denn? Hat auch sie nicht an ihrem Fleisch zu tragen? Eure keuschen Gattinnen zeigen euch, daß das, was ihr nicht thun wollt, geschehen könne; und ihr sagt, es könne nicht geschehen? Aber vielleicht entgegnest du, daß jene es deshalb leichter ausführen könne, weil sie von einer großen Schutzwehr umgeben sei, von der Vorschrift des Gesetzes, von der Wachsamkeit des Mannes, sogar von dem Schrecken des öffentlichen Gesetzes. Eine große Schutzwehr macht die Frau keuscher; möge den Mann gerade seine Mannhaftigkeit keuscher machen. Denn deshalb ist für die Frau die Schutzwehr größer, weil die Schwachheit der Frau größer ist. Sie erröthet vor dem Manne; und du erröthest nicht vor Christo? Du bist freier, weil du stärker bist. Weil du leicht siegen kannst, so bist du dir selbst überlassen. Ueber ihr steht die Achtsamkeit des Mannes, der Schrecken der Gesetze,

die Gewohnheit der Sitten und das größere Schamgefühl; über dir steht Gott. Doch so groß ist die Verkehrtheit des menschlichen Geschlechts, daß man zuweilen fürchten muß, ein keuscher Mann werde unter unkeuschen Männern über sich erröthen. Wenn jemand unter euch, was Gott verhüte, einen Todtschlag begeht, so wollt ihr ihn aus dem Vaterlande vertreiben, und ihn so bald als möglich aus eurer Gemeinschaft ausschließen. Wenn jemand einen Diebstahl begeht, so haßt ihr ihn und wollt ihn nicht sehen. Wenn jemand falsches Zeugniß redet, so verabscheut ihr ihn. Wenn jemand nach fremdem Eigenthum begehrt, wird er als ein Räuber und Ungerechter angesehen. Wenn aber jemand mit seinen Mägden sich umherwälzt, so wird dies gern und mit Begütigung aufgenommen, die Wunden werden in Scherz verkehrt. Dagegen wenn es jemanden giebt, welcher sagt, daß er keusch sei und keinen Ehebruch begehe, und es bekannt ist, daß er dies nicht thue, so erröthet er, mit solchen, die nicht seines Gleichen sind, zusammenzukommen, damit sie ihn nicht verhöhnen, verlachen und von ihm sagen, daß er kein Mann sei. So tief ist die menschliche Verkehrtheit herabgesunken, daß der von der Lust Besiegte für einen Mann gehalten wird, und der Sieger über die Lust für keinen Mann gehalten wird. Also wenn sie siegreich triumphiren, so sind sie keine Männer, und wenn sie darniedergeworfen am Boden liegen, so sind sie Männer? Denn es giebt einen Krieg, welchen der Mensch mit sich selbst führt, wenn er gegen die bösen Begierden streitet, die Habsucht zügelt, den Hochmuth zurückstößt, die selbstsüchtige Bewerbung erstickt, die Leidenschaft ertödtet. Sprich nicht: ich habe keine Gattin, ich thue, was ich will, denn ich sündige nicht gegen meine Gattin. Du kennst doch schon dein Lösegeld, du weißt doch schon, was du essen und was du trinken wirst, oder vielmehr wen du essen und wen du trinken wirst. Hüte dich vor der Hurerei. Was du nicht willst, daß man dir thue, daß thue auch einem

Anderen nicht. Wie aber? wenn du sogar dem Herrn selbst thun willst, was du von einem Menschen nicht erleiden willst? Und wie thue ich denn, sprichst du, dem Herrn selbst etwas? Du verdirbst dich selbst. Da du nun das Bild Gottes, welches du bist, in dir durch Hurerei und Zerflossenheit der Lust verdirbst, so bedenkst du zwar, daß du zu der Gattin eines Anderen nicht gegangen bist, oder daß du gegen deine Gattin nicht gefehlt hast, aber du bedenkst nicht, wessen Bild du durch deine Lüste und deine unerlaubte Hurerei verletzt hast. Hört den Apostel: „wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnet? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben“ (1).

So wie nun aber Augustinus in seinen Predigten den Weg der Selbst- und Weltverleugnung als den Weg der christlichen Wallfahrt bezeichnete, lenkte er auch oft die Betrachtung der Gemeinde auf den Lohn, welcher dem treuen Ausharren unter den Mühen der Wallfahrt beschieden sei. Aus dem bisher Gesagten geht schon genugsam hervor, aus wie tiefer Erfahrung Augustinus es darzustellen wußte, daß schon in dem irdischen Leben die Kämpfe und Leiden des christlichen Berufs durch einen über dem Irdischen erhabenen Frieden überschwänglich vergolten würden. Er sagte hierüber in einer Homilie: „habe deine Lust an dem Herrn, der wird dir geben, was dein Herz wünschet“. Es giebt eine Lust des Herzens, welcher das Brod vom Himmel süß ist. Wenn der Dichter sagen konnte: „einen jeglichen zieht seine Lust“, — wie viel mehr müssen denn wir sagen, daß, wer durch die Wahrheit, durch die Seligkeit, durch die Gerechtigkeit, durch das ewige Leben, welches Alles Christus ist, erquickt wird, zu Christus hingezogen werde. Oder haben nur die Sinne des Leibes ihre Freuden, und ermangelt der Geist seiner Freuden? Wenn der Geist nicht seine Freuden hat,

(1) Serm. 9.

weshalb wird denn gesagt: „die Menschenkinder werden hoffen unter dem Schirmdache deiner Flügel, sie werden trunken werden von der Fülle deines Hauses, und mit dem Strom deiner Lust wirst du sie tränken, weil bei dir die Quelle des Lebens ist, und wir in deinem Lichte das Licht schauen werden?“ Gieb mir einen Liebenden, und er fühlt, was ich sage; gieb mir einen Verlangenden, einen Hungernden und in dieser Wüste Pilgernden und Durstenden, und nach der Quelle des himmlischen Vaterlandes Aufseufzenden, gieb mir einen solchen, und er weiß, was ich sage. Aber wenn ich zu einem rede, der kalt ist, so weiß er nicht, was ich rede“ (¹).

Doch bei der Hinweisung auf die himmlische Vergeltung in der irdischen Gegenwart lenkte Augustinus, wofür auch seine so eben mitgetheilten Worte sprechen, doch vor allem den Blick der Gemeinde auf jene Seligkeit des höheren Lebens, von welcher selbst der innigste Friede Gottes in einem christlichen Gemüth hienieden nur ein verheißungsvolles Unterpfand ist. Indem er seine Betrachtung zu einem ahnungsvollen Erschauen der Seligkeit des himmlischen Vaterlandes emporzuschwingen suchte, entströmten seinem Geiste die bewegendsten, rührendsten und mächtigsten Klänge der Sehnsucht und Liebe, die nicht von dieser Erde ist. „Die Arbeit“, ruft er aus, „geht vorüber und es kommt die Ruhe. Die falschen Freuden gehen vorüber, und es kommt das Gute, nach welchem die gläubige Seele begehrt hat, und zu welchem mit brennender Sehnsucht jeder Pilger in dieser Welt aufseufzet, das gute Vaterland, das himmlische Vaterland, das Vaterland, in welchem die Engel schauen, das Vaterland, in welchem kein Bürger stirbt und kein Feind zugelassen wird, das Vaterland, wo du ewig Gott zum Freunde hast und keinen Feind fürchten darfst“ (²).

---

(¹) Tract. 26 in evang. Joh. Zu vergl. enarr. 4 in Psalm. 32.
(²) Serm. 38.

„Dort wird Arbeit und Seufzen vorübergehen, dort vereinigen wir unsere Stimme mit den Engeln, dort ist Schauen ohne Aufhören und Liebe ohne Ueberdruß“ (1). „O wenn doch“, ruft er ein anderes Mal aus, „das Herz einigermaßen aufathmete zu jener unaussprechlichen Herrlichkeit! Wenn wir doch unsre Fremdlingschaft mit Seufzen fühlten, die Welt nicht lieb hätten, und bei ihm, der uns berufen hat, beständig mit frommem Geiste anklopften! Die Sehnsucht ist der Busen des Herzens. Wir werden empfangen, wenn wir so viel als möglich die Sehnsucht ausdehnen. Das erstrebt bei uns die heilige Schrift, das die Versammlung der Völker, das die Feier der Sakramente, das die heilige Taufe, das die Gesänge zum Lobe Gottes, das unsre Predigt, daß diese Sehnsucht nicht allein ausgesäet und aufsprossen, sondern auch bis zu solchem Maaße der Auffassungskraft vermehrt werden möge, daß sie tüchtig sei, das hinzunehmen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist“ (2).

Oft entrollte Augustinus in seinen Predigten, theils mit wenigen großen Zügen, theils auch mit eingehender Entwickelung, an der Richtschnur der heiligen Schrift die mächtigen und für das fromme Gemüth trostreichen Anschauungen der christlichen Eschatologie, die himmlische Sabbathsruhe, deren irdische Bande durch den Tod zersprengt seien, das schon auf Erden vollendete tausendjährige Reich Christi und seiner auserwähltesten Heiligen, die allgemeine Auferstehung, die Wiedererscheinung des Herrn in der Gestalt des verklärten Menschensohns, das Gericht, und das ewige und selige Leben der Gerechten, wenn in verklärter Leiblichkeit das Auge des Geistes vollkommen zur Anschauung der Herrlichkeit Gottes entfesselt sein werde. Das Verhältniß der Seligkeit der Gerechten von dem Tode bis zur Auf-

(1) Enarr. in Psalm. 85. (2) Tract. 40 in evang. Joh.

erstehung und nach der Auferstehung, und im Gegentheil das Verhältniß in der Pein der Verworfenen, suchte er wohl durch den Unterschied des wachenden Lebens und des Traumlebens, bei welchem letzteren die Seele einigermaßen der Leiblichkeit entäußert ist, anschaulich zu machen (1); doch hegte er, wie schon erwähnt wurde, die Ansicht, daß für solche Seelen, welche noch der Läuterung bedürftig und derselben auch noch fähig seien, von dem Tode bis zum jüngsten Gericht noch eine Sühne eintreten, und namentlich durch die von der Kirche verwaltete göttliche Gnade und die Fürbitte der Gläubigen bewirkt werden könne (2). Selbst bei dem jüngsten Gericht dachte er sich einen Unterschied, wie des Lohns, so auch der Strafe (3). Aber mit wie reicher Abstufung auch in der Ewigkeit des Himmelreichs das Leben der vollendeten Gerechten entfaltet sein werde, über allen werde das volle Licht der Herrlichkeit Gottes in Christo leuchten, und das vollkommene Band der Liebe werde alle umschlingen. Augustinus deutete in seinen Predigten darauf hin, daß in der Seligkeit des Himmelreichs die dem verklärten sichtbaren Leben entströmende Wonne enthalten sein werde, aber nur in geistiger Anschauung konnte er die Fülle der Seligkeit setzen. Die Seligkeit des christlichen Gemüths auf Erden bestand darin, daß in Christo der Vater geschaut wurde; doch das Ebenbild der göttlichen Herrlichkeit in Christo fiel, gemäß der menschlichen Bedürftigkeit und Schwachheit, gleichsam durch die Wolke der menschlichen Natur gedämpft in die Seelen, so lange diese noch der irdischen Welt angehörten (4). Dereinst aber werde die vollkommene Seligkeit erscheinen, wenn das von Liebe zu Gott trunkene Geistesauge sich in die Anschauung der unverhüllten Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater eintauchen werde.

---

(1) Serm. 328. (2) Serm. 125. (3) Tract. 54 in evang. Joh.

(4) Tract. 34 in evang. Joh.: nube carnis tegitur, non ut obscuretur, sed ut temperetur.

Augustinus sagte: „die Gestalt des Menschen wird von Gerechten und Ungerechten geschaut. Wenn diese Gestalt im Gerichte geschaut und das Gericht vollbracht ist, was wird dann geschehen? Wann wird die Gestalt Gottes geschaut werden, nach welcher alle Gläubige dürsten? Wann wird geschaut werden jenes Wort, welches im Anfange war, Gott bei Gott, durch welches alle Dinge gemacht sind? Siehe, zur Rechten stehen die Gerechten, zur Linken die Ungerechten. Alle zugleich sehen den Menschen, sie sehen den Menschensohn, sie sehen den, in welchen gestochen ist, sie sehen den Gekreuzigten, sie sehen den Erniedrigten, sie sehen den von der Jungfrau Gebornen, sie sehen das Lamm vom Stamme Juda. Wann werden sie sehen das Wort, welches Gott bei Gott ist? Er selbst wird dort sein, aber die Knechtsgestalt wird erscheinen. Die Knechtsgestalt wird den Knechten gezeigt werden, die Gestalt Gottes wird den Kindern vorbehalten werden. Mögen denn die Knechte zu Kindern werden, und die zur Rechten Stehenden in das ihnen verheißene ewige Erbe eingehen, welches die Märtyrer nicht geschaut, aber geglaubt haben, und für dessen Verheißung sie bereitwillig ihr Blut vergossen haben. Fürchte dich nicht, spricht der Herr, ich täusche dich nicht; nicht ohne Grund habe ich denen, die mich lieben, die Verheißung gegeben: „wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebet, und wer mich liebet, der wird von meinem Vater geliebet werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren". Wir wollen dem Herrn antworten und sprechen: Dich selbst willst du uns zeigen? Wie denn? Hast Du Dich nicht auch den Juden gezeigt? Haben nicht auch jene Dich gesehen, welche Dich gekreuzigt haben? Aber im Gerichte, wenn wir zu Deiner Rechten stehen, willst Du dich zeigen; werden denn nicht auch jene, welche zur Linken stehen, Dich schauen? Was ist es, daß Du selbst Dich uns zeigen willst? Der Herr antwortet: ich werde mich selbst in der Gestalt Gottes zeigen, jetzt seht ihr nur die Knechtsgestalt. Ich

will dich nicht täuschen, o du gläubiger Mensch; glaube nur, denn du wirst schauen. Du liebst und schaust noch nicht; aber wird dich nicht die Liebe zum Schauen hinführen? Liebe nur, fahre fort zu lieben. Ich, der ich dein Herz gereinigt habe, will deine Liebe nicht täuschen. Denn weshalb sonst habe ich dein Herz gereinigt, als damit Gott von dir geschaut werden möge?"(1) „Wir haben", sagt der Apostel Petrus, „ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl, darauf zu achten, als auf eine Leuchte an einem dunklen Ort, bis daß der Tag aufgehe und der Morgenstern aufleuchte in euren Herzen". Wenn nun unser Herr Jesus Christus gekommen ist, und wie der Apostel Paulus sagt, das verborgene Dunkel licht und die Gedanken des Herzens offenbar gemacht hat, dann werden bei der Gegenwart eines solchen Tages die Leuchten nicht mehr nothwendig sein, die Propheten werden nicht mehr gelesen werden, das Buch des Apostels wird nicht mehr aufgeschlagen werden, wir werden nicht mehr nach dem Zeugniß des Johannes fragen, wir werden selbst des Evangeliums nicht mehr bedürfen. Alle Bücher der Schrift, die uns in der Nacht dieser Welt gleichsam als Leuchten angezündet wurden, damit wir nicht in der Finsterniß bleiben sollten, werden dann hinweggenommen werden. Und wenn sie nun hinweggenommen sind, und die Menschen Gottes selbst, durch welche sie uns dargereicht wurden, mit uns jenes wahrhaftige und helle Licht schauen, was werden wir dann sehen? Womit wird dann unser Geist erquickt werden? Woher wird uns dann jene Wonne kommen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, und die in keines Menschen Herz gedrungen ist? Was werden wir dann sehen? O liebet mit mir, laufet mit mir im Glauben! Lasset uns Verlangen tragen nach dem höheren Vaterlande, lasset uns aufseufzen zu diesem Vaterlande, und uns hienieden als Fremdlinge fühlen. Was werden wir dann schauen? Das

---

(1) Tract. 21 in evang. Joh.

Evangelium möge uns antworten: „im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort". Du wirst dann zu der Quelle kommen, von deren Thautropfen du benetzt worden bist; du wirst dann das unverhüllte Licht schauen, von welchem ein Strahl seitwärts und auf Umwegen in dein verfinstertes Herz geleitet worden ist, auf daß du zur Anschauung und Ertragung dieses Lichtes geläutert würdest. Meine Lieben, Johannes selbst sagt: „wir sind Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wir wissen aber, daß, wenn es erschienen ist, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist"(1).

---

# Sechstes Capitel.

## Die Predigten des Augustinus. Predigten an den Festtagen und Gedächtnißtagen der Märtyrer.

Um die bisherige Darstellung von den Predigten des Augustinus noch zu vervollständigen, wollen wir endlich noch auf seine Predigten an den Festtagen und Gedächtnißtagen der Märtyrer einen Blick werfen. An dem Feste der Geburt des Herrn pflegte er nur eine kurze Ansprache zu halten. Das größte Werk der barmherzigen göttlichen Liebe pries er dann in der Sprache der höchsten Begeisterung. In den mächtigsten Gegensätzen bezeichnete er die göttliche Erhabenheit und die menschliche Niedrigkeit des Erlösers, und zeigte darauf die Vereinigung dieser Gegensätze in der herablassendsten göttlichen Gnade, durch welche der Mensch auf dem Wege der Demuth wieder himmelwärts geführt werden sollte. Wundervoller sei diese Gnade, als das

(1) Tract. 35 in evang. Joh. Zu vergl. enarr. in Psalm. 85.

Wunder der Geburt des Heilandes von der Jungfrau, welches allerdings ebenfalls die Herrlichkeit Christi im Verhältniß zu allen übrigen Menschenkindern andeute. Mit den leisen Zügen demüthiger Forschung suchte Augustinus wenigstens eine Ahnung der Erkenntniß des in Christo verborgenen göttlichen Geheimnisses mitzutheilen. Er hob es hervor, daß der menschgewordene Sohn Gottes der Weg sei, durch welchen zu dem höchsten Ziel der Beseligung, nämlich zu der Anschauung des eingebornen Sohnes Gottes in seiner vollkommenen Ebenbildlichkeit mit dem Vater hingeführt werde. Gern verweilte er bei den sinnbildlichen Beziehungen, zu welchen die Geburt des Heilandes ihn veranlaßte. Das mit dem Geburtstage Christi wiederum zunehmende Sonnenlicht des Jahrs war ihm ein Zeichen, daß durch Christum die Nacht des Unglaubens mit dem Licht des Glaubens überwunden werde, und ebenfalls ein Zeichen, daß aus den Tiefen der Demuth der Aufschwung zur himmlischen Erhabenheit begonnen werde. Mit besonderer Vorliebe aber pflegte er aufmerksam darauf zu machen, daß durch die Geburt des Heilandes und durch den Beginn seines irdischen Lebens die Erlösung der gesammten menschlichen Natur und die Heiligung der verschiedensten Lebensverhältnisse angedeutet werde. Er sagte: „Christus ist als Mann geboren, und ist von dem Weibe geboren, und beiderlei Geschlecht ist in ihm geehrt worden. Möge also, wer zuvor in dem ersten Menschen verdammt war, zu dem zweiten Menschen sich hinwenden. Das Weib hat uns zum Tode überredet, und von dem Weibe ist uns das Leben geboren worden" (1). „Drei Lebensweisen der Glieder Christi giebt es in der Kirche, die eheliche, die verwittwete und die jungfräuliche. Da in Zukunft bei den heiligen Gliedern Christi diese Lebensweisen sein sollten, so haben sie alle drei für Christum Zeugniß gegeben. Zuerst das eheliche

(1) Serm. 184.

Leben. Als die Jungfrau Maria empfing, hatte schon Elisabeth, die Gattin des Zacharias, empfangen. Es kam zu ihr die heilige Maria, um die Gefreundte zu grüßen. Da hüpfte das Kind im Leibe der Elisabeth, sie selbst aber weissagte. Hier hast du das Zeugniß der ehelichen Keuschheit. Wo denn aber das Zeugniß der Wittwe? Bei der Anna. Ihr habt gehört, als das Evangelium vorgelesen wurde, daß sie eine heilige Wittwe und Prophetin von vierundachtzig Jahren war, und sieben Jahre mit ihrem Manne gelebt hatte, den Tempel Gottes oft besuchte, und Tag und Nacht im Gebete diente. Auch diese Wittwe sah Christum, und gab Zeugniß von ihm. In ihr erblickst du das Leben der Wittwen. In Maria endlich das jungfräuliche Leben"(1). Und dieses Leben jungfräulicher Reinheit oder eheloser Keuschheit pries doch Augustinus am meisten, wenngleich er auch die übrigen Lebensweisen in der Kirche zu würdigen wußte, und es namentlich nicht unerwähnt ließ, daß ebenfalls im ehelichen Stande die jungfräuliche Keuschheit der Seele zu erstreben und zu bewahren sei, und in dieser Hinsicht die Mutter des Heilandes auch den Verehelichten ein Vorbild darbiete.

Am Neujahrstage zog Augustinus, wie schon vorher erwähnt wurde, einen scharfen Gegensatz zwischen christlichem und heidnischem Leben, und lenkte dabei die Betrachtung auf die Greuel des Götzendienstes, welche damals, wenngleich schon wesentlich von der Kirche überwunden, doch noch aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragten(2). Das Epiphanienfest hatte nach Augustinus die Bedeutung einer Dankfeier für die Berufung der Heiden zu Christo, angeschlossen an die evangelische Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande, welche als die Erstlinge, die aus der Heidenwelt die Offenbarung des Erlösers empfingen, betrachtet wurden, während in dem jüdischen Volke die

(1) Serm. 196. (2) Serm. 197 und 198.

Hirten zu Bethlehem die Erstlinge waren, welchen der Engel die Geburt Jesu verkündigte. Indem Augustinus dieses in seinen Predigten am Epiphanienfeste darstellte, verweilte er gern bei dem Gedanken, daß Christus der Eckstein sei, nämlich, gleichwie ein Eckstein den Vereinigungspunkt zweier Seiten bezeichnet, den beiden verschiedenen Richtungen der menschlichen Entwickelung im Judenthum und Heidenthum die höhere Vereinigung darbiete, und er konnte dann freilich nicht umhin, sich mit ernster Betrachtung darüber zu verbreiten, daß die Juden, obgleich zunächst zu Christo berufen, dennoch später zum großen Theil von dem Reiche Christi ausgeschlossen seien. Mit Vorliebe vertiefte er sich in die Aufsuchung symbolischer Beziehungen der evangelischen Erzählung von den morgenländischen Weisen. Ein noch nie zuvor gesehener Stern verkündigte ihnen die Geburt des Erlösers. „Was war dieser Stern, der niemals vorher unter den Gestirnen erschienen war, und niemals nachher gezeigt worden ist? Was anders, als eine hehre Stimme des Himmels, welche den Ruhm Gottes erzählte, und die außerordentliche Geburt von der Jungfrau mit außerordentlichem Glanze verkündigte, nachher aber, als er nicht mehr erschien, das Evangelium auf dem ganzen Erdkreise zur Nachfolge hatte?“ (1) Obgleich von dem Stern geleitet, müssen jedoch die Weisen noch im jüdischen Lande aus den Weissagungen des alten Testaments erforschen, an welchem Orte Christus geboren sei, zum Zeichen, daß auch die aus dem Heidenthum herangebildete Kirche an der Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung festzuhalten, und das jüdische Volk das Zeugniß der heiligen Schriften des alten Bundes den Mitgliedern der Kirche darzubieten habe. „Denn“, sagte Augustinus, „wenn wir heutigen Tages auf die Weissagungen über Christum, die bereits durch das Licht der Erfüllung bestätigt sind, hinweisen, und etwa Heiden, die

(1) Serm. 201.

wir gewinnen wollen, uns erwidern, es seien jene Weissagungen nicht so lange Zeit vorhergesagt, sondern nach dem Erfolg der Dinge von uns erdichtet, so berufen wir uns auf die Handschriften der Juden, um den Zweifel der Heiden hinwegzunehmen. Diese waren schon in jenen Weisen bezeichnet, die aus den Aussprüchen des göttlichen Worts von den Juden, welche jene Aussprüche weder erforschten noch erkannten, über die Stadt, in welcher Christus geboren ist, unterrichtet wurden" (1). Die Weisen brachten Gold, Weihrauch und Myrrhen als Geschenke dar, nämlich Gold als Symbol des irdischen und dem Herrn zum Opfer hinzugebenden Reichthums, Weihrauch als Symbol göttlicher Verehrung, und Myrrhen als Symbol der dankbaren Liebe für die Leiden, welche Jesus zur Erlösung der Welt auf sich nahm. Die Hirten, als sie das Kind gesehen hatten, lobten Gott, die Weisen aber fielen vor dem Kinde nieder und beteten es an; wie denn auch sonst von der heiligen Schrift bei der Auswahl der Heiden die tiefere Demuth, auf dem tieferen Gefühl der Sündhaftigkeit beruhend, bezeichnet wird. Die Weisen endlich kehrten auf einem anderen Wege, als auf welchem sie gekommen waren, wieder heim. „Der veränderte Weg ist das veränderte Leben", sagt Augustinus, und macht dann von der evangelischen Erzählung die Anwendung: „auch uns haben die Himmel die Ehre Gottes verkündigt; auch uns hat die leuchtende Wahrheit des Evangeliums, gleichwie ein Stern vom Himmel, zur Anbetung Christi hingeführt; auch wir haben die Weissagung mit frommem Ohr vernommen; auch wir, die wir Christum als unsern König und unsern Hohenpriester, der für uns gestorben ist, anerkennen und preisen, haben ihn gleichsam mit Gold, Weihrauch und Myrrhen geehrt; so bleibt es uns denn noch übrig, daß wir, ihn verkündigend, einen neuen Weg des

---

(1) Serm. 200.

Lebens einschlagen, und nicht auf dem Wege, auf welchem wir gekommen sind, wieder heimkehren" ([1]).

In der Quadragesimalzeit, welche mit feierlichem Gottesdienst begann, ermahnte Augustinus zu solchen Werken der Frömmigkeit, Selbstverleugnung und barmherzigen Nächstenliebe, welche für diese Zeit des Kirchenjahrs besonders angemessen waren. Er erinnerte daran, daß die auf die Gedächtnißfeier der Kreuzigung Christi vorbereitende und das Gedächtniß seiner Leiden erneuernde Zeit des Kirchenjahrs in ganz besonderem Sinne die Aufforderung enthalte, daß der Christ das Kreuz auf sich nehmen solle. Ebenfalls auch daran erinnerte er, daß, sowie überhaupt der christliche Lebensweg hienieden ein zur Herrlichkeit hinführender Weg des Kreuzes sei, die Quadragesimalzeit sinnbildlich den anfechtungsvollen Pilgerweg des irdischen Daseins darstelle, und also wegen dieser sinnbildlichen Bedeutung in vorzüglichem Maaße die Ausübung der Selbst- und Weltverleugnung, deren allerdings der Christ während seines ganzen Lebens sich befleißigen müsse, erfordere. Deshalb ermahnte Augustinus zur strengen Zügelung der sinnlichen Begierden, zur Beobachtung der Fasten, welche damals schon nach dem Vorbilde des Herrn, des Moses und Elias auf vierzig Tage ausgedehnt wurden, und zur ehelichen Enthaltsamkeit. Wir erkennen aber aus seinen Predigten, daß mit den Fasten nicht selten ein heuchlerischer Schein getrieben ward. Solche Menschen, die sich nicht allein des Weins und Fleisches enthielten, sondern sogar die Berührung eines Topfes, in welchem Fleisch gekocht war, für Sünde erklärten, suchten sich öfter auf andere Weise durch schwelgerischen Genuß zu entschädigen. Augustinus sagte: „es giebt manche, welche vielmehr schwelgende als fromme Beobachter der Quadragesimaltage sind, und vielmehr neue Genüsse aufsuchen, als die alten Begierden züchtigen. Sie gehen darauf aus, durch

---

([1]) Serm. 202.

reiche und kostbare Bereitung verschiedener Früchte die Mannichfaltigkeit und den Wohlgeschmack der Fleischspeisen zu übertreffen. Sie verabscheuen die Gefäße, in denen Fleisch gekocht ist, und sie verabscheuen nicht die Schwelgerei in dem Fleische ihres Bauches und ihrer Kehle. Sie fasten nicht deshalb, damit sie die sonstige Gefräßigkeit durch Mäßigkeit vermindern, sondern deshalb, damit sie die unmäßige Begierde durch Aufschub vergrößern. Denn wenn die Zeit des Essens kommt, so stürzen sie zu den reichbesetzten Tischen, wie das Vieh zu der Krippe. Mit zahlreicheren Gerichten, als sonst, belasten sie ihr Herz und dehnen sie ihren Bauch aus. Mit mancherlei künstlichen und ausländischen Gewürzen reizen sie ihren Gaumen, damit er nicht durch die Menge erschlaffe. Endlich nehmen sie beim Essen mehr zu sich, als sie beim Fasten verdauen können. Auch giebt es welche, die zwar keinen Wein trinken, aber aus dem Saft anderer Früchte sich andere Getränke, nicht um der Gesundheit, sondern um der Annehmlichkeit willen bereiten, gleich als ob die Quadragesimalzeit nicht eine Beobachtung frommer Demuth, sondern eine Veranlassung neuer Lust wäre. Wie viel ehrenwerther ist es, wenn die Schwachheit des Magens das Wasser nicht vertragen kann, den gewohnten und mäßigen Gebrauch des Weins fortzusetzen, als Weine, die mit der Weinlese nichts zu thun haben und mit der Kelter unbekannt sind, aufzusuchen, nicht um einen reineren Trank zu wählen, sondern um den wohlfeileren Trank zu verschmähen! Was ist abgeschmackter, als zu der Zeit, in welcher das Fleisch strenger in Zucht gehalten werden soll, dem Fleische solche Genüsse zu bereiten, daß von der Begierde des Gaumens der Ablauf der Quadragesimalzeit sogar ungern empfunden wird? Was ist unangemessener, als in den Tagen der Demuth, wenn von Allen die Lebensweise der Armen nachgeahmt werden soll, so zu leben, daß, wenn stets so gelebt würde, kaum das Vermögen der Reichen zureichend wäre" (1)?

(1) Serm. 210.

Je mehr in der Quadragesimalzeit jeder reichliche und ausgesuchte Nahrungsgenuß vermieden werden sollte, desto mehr ermahnte Augustinus, das durch Fasten Ersparte an die Armen zu geben. Die Erinnerung an den leidenden Weltheiland, der die Fülle der göttlichen Barmherzigkeit offenbart hatte, mußte in der Quadragesimalzeit zu den mildthätigen Werken der Nächstenliebe erwecken. Augustinus sagte: „welche größere Barmherzigkeit gegen die Elenden konnte es geben, als jene Barmherzigkeit, welche den Schöpfer des Himmels vom Himmel herabzog, und den Schöpfer der Erde mit einem irdischen Leibe bekleidete, ihn, der gleich wesentlich in der Ewigkeit des Vaters bleibet, durch Sterblichkeit uns gleich machte, und dem Herrn der Welt die Knechtsgestalt auferlegte, also daß sogar das Brod selbst hungerte, die Kraft schwach ward, die Gesundheit verwundet ward, das Leben starb? Alles dies aber, damit unser Hunger gestillt, unsre Schwachheit getröstet, unsere Ungerechtigkeit vertilgt werden, unsere Liebe brennen möchte. Uns wird geboten, daß wir dem Hungrigen unser Brod geben sollen; er hat sich selbst für uns dargegeben. Uns wird geboten, daß wir den Fremdling aufnehmen sollen; er ist um unsertwillen in das Seinige gekommen, und die Seinigen haben ihn nicht aufgenommen. Mögen wir daher unsre Almosen um so reichlicher und häufiger spenden, je näher der Tag kommt, an welchem wir das für uns dahingegebene Almosen feiern." (¹). Mit der Ermahnung zum Almosengeben verband Augustinus in seinen Predigten während der Passionszeit die Ermahnung zur vergebenden Nächstenliebe. Es war diese Nächstenliebe eben so sehr, als die Ausspendung von Almosen, ein Zeugniß der dankbaren Erinnerung an die aus den Leiden des Erlösers hervorleuchtende vergebungsreiche göttliche Liebe. „Auch das ist," sagte Augustinus, „ein Almosen von großem Gewinn, wenn du

---

(¹) Serm. 207.

dem Mitknecht die Schuld erlässest, auf daß sie auch dir von dem Herrn erlassen werde. In Betreff dieses guten Werkes, bei welchem der Wille allein das Vermögen ist, giebt es keine Entschuldigung. Es kann jemand sagen: ich will dem Armen geben; aber wovon? ich habe nichts. Oder: ich habe nur so viel, daß ich zu darben fürchte, wenn ich davon abgebe. Wiewohl auch bei solchen Werken die Menschen sich gewöhnlich falsche Entschuldigungen machen, weil sie keine wahren Entschuldigungen finden können. Vergieb, auf daß dir vergeben werde. Das wird mit dem Willen gethan, mit dem Willen vollbracht. Thue es ohne Bedenken, gieb es ohne Bedenken, du wirst deshalb in deinem Hause nicht weniger haben" [1]. „Siehe, ich habe euch gesagt, was ihr vor allem während dieser Tage eurer Fasten, eurer Beobachtungen, eurer Enthaltsamkeit zusammen mit mir thun müßt, nämlich Frieden machen mit euren Brüdern. Möge ich, der ich durch eure Streitsachen betrübt werde, mich freuen über euren Frieden, damit wir alle mit Sicherheit das Pascha halten, mit Sicherheit das Leiden dessen, der niemandem etwas schuldig war und für die Schuldigen das Lösegeld gab, feiern können, nämlich unsers Herrn Jesu Christi, der gegen niemanden gesündigt hat und gegen den die Welt gesündigt hat, und der keine Bestrafung forderte, sondern Lohn verhieß" [2]. Endlich ermahnte Augustinus in seinen Fastenpredigten zum häufigen und inbrünstigen Gebete, in Erinnerung an den Herrn, „der für uns gefastet und gebetet hat" [3]. In der Zeit des Kirchenjahres, welche das Bild des gegenwärtigen, den Anfechtungen und Leiden unterworfenen Lebens darstellte, sollte die Seele mit besonders innig empfundener Bedürftigkeit den Aufschwung des Gebetes suchen, und von den frommen Werken der Selbstverleugnung und der Nächstenliebe gleichwie auf Flügeln emporgetragen werden [4].

---

(1) Serm. 210. (2) Serm. 211. (3) Serm. 207. (4) Serm. 206.

Außer diesen der Bedeutung der Passionszeit entsprechenden Ermahnungen hielt Augustinus in den Quadragesimalwochen auch Ansprachen an die Katechumenen, welche auf die Taufe am bevorstehenden Osterfeste vorbereitet wurden. Es ist hier der geeignete Ort, daß wir auch auf die katechetische Wirksamkeit Augustins einen Blick werfen (¹). Zu jener Zeit, als die Kindertaufe noch keineswegs in der Kirche allgemein herrschend war, und auf sehr verschiedenen Alters- und Bildungsstufen, so wie bei großer Verschiedenheit der inneren Entwickelung und der Lebensfügungen, die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft gewünscht wurde, mußte die katechetische Wirksamkeit mit besonderen Schwierigkeiten verbunden sein, und solche Geistliche, die wegen ihrer Lehrgaben in Ruf standen, vielfach in Anspruch nehmen. Gewiß ist vorauszusetzen, daß sich Viele an Augustinus wandten, um von ihm den Vorbereitungsunterricht auf die Taufe zu empfangen. Denn er war ja schon in dem Abschnitte seines Lebens, den wir jetzt darstellen, durch seine große kirchliche Gelehrsamkeit und Redegabe berühmt, und durch seine dialektische Gewandheit, seinen tiefen Gemüthsblick, seinen eigenen Entwickelungsgang und seine aus dem göttlichen Worte unter fortgesetzter Selbsterforschung geschöpfte Kenntniß des menschlichen Herzens ganz vorzüglich befähigt, denen, welche ihn um Unterweisung in der christlichen Wahrheit ansprachen, unter Berücksichtigung ihres eigenthümlichen Standpunktes das Verständniß der göttlichen Offenbarung aufzuschließen. Oft also gewiß wurde er aufgefordert: „komm, rede mit diesem, er will ein Christ werden“ (²); und wie sehr er dann auch anderweitig beschäftigt sein, oder von Lieblingsforschun-

(¹) Augustin's Katechesen fallen wesentlich unter den Gesichtspunkt der Predigten. Ueberhaupt darf der Begriff der Katechisation im Sinne der Neuzeit auf die altkirchlichen Katechisationen, die aus zusammenhängenden und fortlaufenden Lehrvorträgen bestanden, nicht übertragen werden.

(²) De catechizandis rudibus, c. 10. (Opp. tom. VI). Dieses Werk ist bei der folgenden Darstellung benutzt.

gen und Arbeiten sich ungern losreißen, oder bei bekümmernden Sorgen der freudigen Stimmung zum Katechisiren entbehren mochte; immer strebte er doch durch den Hinblick auf die suchende Liebe des Herrn, die zu den Einzelnen sich herabließ, und durch die Erinnerung an den unendlichen Werth einer jeden einzelnen Menschenseele, sich die freudige Stimmung anzueignen und festzuhalten, von welcher er wohl wußte, daß sie wie ein geistig belebender Hauch von dem Lehrenden zu dem Lernenden überströme [1]. Mit Sorgfalt erwog er den geistigen Bildungszustand der zu Unterweisenden, ob er zum Beispiel mit solchen zu thun habe, die mit wissenschaftlichen Untersuchungen unbekannt seien, oder mit solchen, die auf dem Wege des Forschens nach den höchsten Gegenständen der Erkenntniß zu dem Entschluß, sich auf die Taufe vorbereiten zu lassen, gelangt seien, oder mit solchen, welche mit den Kenntnissen und etwa auch den Vorurtheilen der grammatischen und rhetorischen Schulbildung zum katechetischen Unterrichte gekommen seien. Genug, er beachtete umsichtig die eigenthümlichen Bildungs- und Lebensverhältnisse der Einzelnen, und richtete mit Bezugnahme hierauf seine Unterweisungen ein, indem er bald kürzer, bald ausführlicher war, bald nur mit schlichter Einfachheit zu Werke ging, bald aber auch in einzelne tiefere Untersuchungen und mystische Deutungen der heiligen Schrift sich einließ, und seine Ermahnungen jedesmal so einrichtete, wie es unter den gegebenen Verhältnissen angemessen schien. Besonders ließ er es sich auch angelegen sein, genau zu erforschen, welches der nächste Beweggrund zu dem Wunsche, der Kirche einverleibt zu werden, gewesen sei. Den unlautern äußerlichen Rücksichten trat er mit Entschiedenheit entgegen; die in die Sehnsucht nach dem Heil vielleicht sich einmischenden Irrthümer suchte er hinwegzuräumen; am willkommensten war es ihm, wenn er an ein tiefempfundenes Bedürfniß

(1) De catechizandis rudibus c. 2.

nach Erlösung seine Belehrung anknüpfen konnte, und allerdings durfte er überhaupt nur dann eine innerliche Empfänglichkeit für das Evangelium voraussetzen, wenn bei denen, welche sich zur Vorbereitung auf die Taufe bei ihm meldeten, das Bewußtsein der Sünde, die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte, und das Verlangen nach Frieden mit Gott geweckt war, wie er denn auch sagte: „sehr selten, oder vielmehr niemals geschieht es, daß jemand ein Christ werden will, ohne irgendwie durch Furcht vor Gott angetrieben zu sein. Denn wenn jemand in Erwartung eines Vortheils von den Menschen ein Christ werden will, so will er nicht sowohl ein Christ werden, als scheinen"(1).

Augustinus leitete seine katechetischen Unterweisungen durch Fragen ein, und es geschah auch öfter, daß er Fragen im Fortgange derselben einmischte; aber wesentlich bestand doch sein katechetischer Unterricht aus zusammenhängenden Lehrvorträgen, in welchen er es sich zur Aufgabe machte, in großen Hauptzügen eine Anschauung von dem christlichen Glauben und Leben, und von dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes seit den frühsten Zeiten bis auf die Gegenwart zu entwerfen, für die unendlichen Verheißungen des Glaubens zu begeistern, und die entsprechenden Ermahnungen anzuschließen. Christus war der Mittelpunkt der Katechisation. Mit symbolischer Auffassung wurde, als auf ein besonderes Mittel zur Kräftigung des Glaubens, auf die Sprache der Weissagung hingedeutet, durch welche das alte Testament von dem Erlöser rede, und es wurde dargestellt, daß in dem Reiche Christi die Erfüllung der Verheißungen, zu denen die tiefste Sehnsucht der Seele emporstrebe, dargeboten werde. Dabei hob Augustinus stets hervor, daß Christi Erlösungswerk vor allem in der Durchdringung der menschlichen Seele mit göttlichem Leben, mit der Liebe zu Gott bestehe, und daß, wie die Liebe der Menschen zu Gott

(1) De catechizandis rudibus c. 5.

auf der Liebe Gottes zu den Menschen beruhe, auch die Sendung Christi aus dem Gesichtspunkt der unendlichen Liebe Gottes zu betrachten und zu verstehen sei. Wenn diese Ansprache und Lehrentwickelung beendigt war, fragte Augustinus den Zuhörer, ob er das, was so eben zu ihm gesagt sei, glaube und halten wolle, bezeichnete ihn nach bejahender Antwort feierlich mit dem Zeichen des Kreuzes, und reichte ihm, — was gleichfalls durchgängiger Gebrauch in der nordafrikanischen Kirche war, — etwas geweihtes Salz, zum sakramentlichen Zeichen der durchdringenden Kraft des göttlichen Wortes, das durch den katechetischen Vortrag seiner Seele mitgetheilt sei (1). Der Zuhörer war hiermit in die Zahl der kirchlichen Katechumenen aufgenommen, hatte als solcher dem Gottesdienste, so weit derselbe nicht der Communionsfeier geweiht war, beizuwohnen, und empfing zusammen mit den übrigen Katechumenen den durch die Kirchenordnung festgesetzten Unterricht.

Dieser, im Verhältniß zu den katechetischen Unterweisungen, die wir bisher dargestellt haben, — so zu sagen — öffentliche und für die Katechumenen insgesammt bestimmte Unterricht fand in der Quadragesimalzeit statt, weil es damals in Nordafrika schon durchgängiger Kirchengebrauch war, daß die Taufe der Katechumenen am Vorabende des Osterfestes vollzogen ward, wenngleich auch in geeigneten Fällen an jedem anderen Tage die Taufe eines Katechumenen für zulässig erachtet wurde (2). Denjenigen, welche sich zur Taufe am bevorstehenden Osterfeste gemeldet hatten, wurde das Glaubenssymbol und demnächst das Gebet des Herrn eingeprägt, und durch katechetische Unterweisung erläutert. Auch diese katechetischen Belehrungen gab Augustinus in zusammenhängenden Vorträgen (3), und beschloß sie mit einer herzlichen Ansprache, in welcher er zum gottgeweihten Leben, zum

(1) De catechizandis rudibus c. 26. (2) Serm. 210.
(3) Serm. 212—16. und 56—59.

Trachten nach den ewigen Gütern im festen Vertrauen auf den getreuen Verheißer, zum demuthsvollen Gebet und zur strengen Selbstverleugnung ermahnte, und hinwies auf die von dem Herrn gespendete sakramentliche Erquickung, deren die nach der Taufe Verlangenden nun bald als Gläubige würden theilhaftig werden. „Ihr werdet essen", sagte er, „sein Fleisch, und trinken sein Blut, durch dessen Vergießung unsre Sünden vergeben, unsre Schulden erlassen, unsre Flecken abgewischt werden. Esset als Arme, dann werdet ihr gesättigt werden. Eilet zu ihm und werdet bekehret. Denn er ist es, der die Abgewandten bekehrt, den Fliehenden nachfolgt, die Verlorenen findet, die Hochmüthigen erniedrigt, die Hungrigen speist, die Gebundenen losmacht, die Blinden erleuchtet, die Unreinen reinigt, die Ermatteten stärkt, die Toden auferweckt, und die von bösen Geistern Besessenen und Gefangenen befreit" (1).

An dem Gedächtnißtage des Todes Christi suchte Augustinus, unter vielfacher Anwendung der symbolischen Deutung, die evangelischen Erzählungen von der Kreuzigung auszulegen (2). Christus trug sein Kreuz. Dadurch gab er das Zeugniß der Selbstbeherrschung, und zeigte, daß diejenigen, welche ihm nachfolgen wollen, ebenfalls ihr Kreuz auf sich nehmen müssen. Er wurde auf der Calvarienstätte gekreuzigt. Dadurch wird bezeichnet, daß die Sünden, von denen es im Psalm heißt: „meine Ungerechtigkeiten sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes", um seines Leidens willen vergeben werden. Zwei wurden mit ihm gekreuzigt, der eine zur Rechten, der andere zur Linken. Denn es giebt einerseits Leidende, auf welche das Wort Anwendung findet: „selig sind die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten"; andrerseits aber auch Leidende, von denen es heißt: „und wenn ich meinen Leib brennen ließe, hätte aber der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze". Die Inschrift über

(1) Serm. 216. (2) Serm. 218.

dem Kreuze bezeichnet die unwandelbare königliche Würde des Erlösers, gemäß den Worten: „ich bin von ihm zum Könige auf seinem heiligen Berge Zion eingesetzt“. Daß aber die Inschrift nicht allein in hebräischer, sondern auch in griechischer und lateinischer Sprache geschrieben war, deutet auf die Ausbreitung des Reiches Christi auch unter den Heiden hin. Die Kleider des Heilandes wurden in vier Stücke zertheilt, denn bis zu den vier Enden des Erdkreises sollten seine Sakramente vordringen. Doch über seinen ungenähten Rock wurde das Loos geworfen. Seine sichtbaren Sakramente werden von Guten und von Bösen empfangen, aber anders verhält es sich mit dem wahren Glauben, der durch die Liebe die Vollkommenheit der Einheit wirkt, und durch den heiligen Geist in die Herzen ausgegossen wird. Die Worte: „mich dürstet!“ bezeichnen, daß der Herr bei den Seinigen den Glauben suchte; aber die Seinen nahmen ihn nicht auf, sie reichten ihm anstatt des lieblichen Glaubenstrankes den Essig des Unglaubens, und zwar in einem Schwamm, dem Bilde des Hochmuths und der Hinterlist. Indessen ist in diesem Trank auch Ysop enthalten, jenes Kraut, das mit fester Wurzel niedrig am Felsen haftet, ein Sinnbild, daß doch noch einem Theil des jüdischen Volkes der Tod Christi zur Buße gereichen werde. Die Gebeine wurden dem Gekreuzigten nicht zerbrochen, zur Hindeutung, daß er das rechte Osterlamm war. Aus seiner von der Lanze durchbohrten Seite floß Blut und Wasser herab, ein Zeichen seiner Sakramente, durch welche die Kirche gebildet wird, gleichwie Eva gebildet wurde aus der Seite Adams, welcher ein Bild war des Zukünftigen.

Besonders häufig predigte Augustinus in der Osterzeit, und seine Predigten waren dann auch von besonders reichem Inhalte. Es war ja auch die Zeit vom Osterfeste bis zum Pfingstfeste die festlichste Zeit des Kirchenjahrs, das Bild des zukünftigen Lebens der Herrlichkeit, gleichwie durch die Quadragesimalzeit das Bild des gegenwärtigen Lebens dargestellt

ward. Und gewiß mußte schon durch die Mächtigkeit des äußern Eindrucks die Seele zu einem Vorgefühl der zukünftigen Welt erhoben werden, wenn bei dem Eintritt der Ostervigilie die Zeichen der Buße und Traurigkeit verschwanden, die Gotteshäuser im lichtesten Glanz strahlten, die Neugetauften in ihren weißen Kleidern an die heilige und selige Erscheinung der Mitglieder des Himmelreiches erinnerten, und der erhabene Gesang des Halleluja mit immer wieder erneuter Inbrunst von den Lippen strömte, ebenfalls zu einer Hindeutung auf das himmlische Vaterland, wo nimmer das Hohelied des Lobes und Preises Gottes aufhören werde. Augustinus machte in seinen Osterpredigten auf die sinnbildliche Bedeutung dieser festlichsten Freudenzeit des Kirchenjahrs aufmerksam (¹). Er that dieses schon in seinen Ansprachen in der Ostervigilie (²). Diese Nacht, welche durch das Wachen der Gläubigen und durch den Lichtglanz, in welchem die Gotteshäuser strahlten, dem Tage gleichgemacht ward, war ein Zeichen jener Herrlichkeit, in welcher das vollkommen zu Gott erwachte Leben von keinem Schlaf mehr beschwert, und dem Tode nicht mehr unterworfen sein werde. Augustinus sagte: „in der Nacht, in welcher der Herr auferstanden ist, wachen wir, und gedenken an jenes Leben, in welchem weder Schlaf noch Tod ist". Die Ansprachen Augustin's in der Ostervigilie bestanden in kurzen, begeisterten Schilderungen der Herrlichkeit dieser Vigilie, und in kurzen Ermahnungen an die Gemeinde, daß sie wachenden Herzens, und tapfer gegen die Mächte der Finsterniß streitend, im Lichte des Auferstandenen wandeln wolle. In seinen übrigen Osterpredigten treten folgende Hauptgedanken und Entwickelungen hervor: die Auferstehung des Herrn ist das Siegel für den Glauben (³). Ja der Glaube, welcher mit Liebe dem Auferstandenen anhängt, ist das unterscheidende Merkmal des Christen (⁴). Die Gemeinschaft mit dem auf-

(¹) Serm. 243 und 254. (²) Serm. 221. (³) Serm. 233. (⁴) Serm. 234.

erstandenen Erlöser ist Auferstehung im Geist(1). Gemäß den apostolischen Worten, daß Christus um unsrer Sünde willen gestorben und um unsrer Rechtfertigung willen auferstanden ist, stirbt in der Gemeinschaft mit seinem Tode das alte Leben der Sünde, und erwächst in der Gemeinschaft mit seiner Auferstehung das neue Leben der Gerechtigkeit. „Die Auferstehung unsers Herrn", sagt Augustinus, „ist das neue Leben der an Christum Glaubenden, und das ist das Sakrament seines Leidens und seiner Auferstehung, welches ihr wohl kennen und erfüllen müßt. Wenn wir gut leben, so sind wir gestorben und auferstanden"(2). „Durch seinen Tod werden wir ausgesäet, durch seine Auferstehung sprossen wir empor. Mögen wir an seinem Kreuze gebessert werden, und dort ablegen, was wir Böses begangen haben, auf daß wir durch seine Auferstehung gerechtfertigt werden können. Aber was heißt das: gut leben? An das gedenken, was droben ist, und nicht an das, was von dieser Erde ist. Wir leben in Hoffnung"(3). Mit besonderer Innigkeit sprach Augustinus darüber, das sich das christliche Leben in der Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi in der Hoffnung des ewigen Lebens entfalte, und suchte die Seligkeit des ewigen Lebens, deren gewisse Bürgschaft gleichfalls in der Auferstehung des Herrn enthalten war(4), mit ahnungsvollen Worten der Liebe und Sehnsucht zu bezeichnen. Er that dieses auch dann, wenn er über die Bedeutung des Halleluja, welchem er besondere Predigten widmete, sich aussprach(5). Darum ertönte denn auch in den Ostertagen mit besonderer Inbrunst seine Ermahnung: nach oben die Herzen! „Richtet euer Auge", sagte Augustinus, „auf die Auferstehung Christi. Er zeigt dir, wohin du trachten mußt, wenn du selig sein willst. Denn hier kannst du es nicht sein. In diesem Leben kannst du nicht selig sein; niemand kann es.

(1) Serm. 231 und 236. (2) Serm. 231. (3) Serm. 236.
(4) Serm. 233. (5) Serm. 255 und 256.

Was suchst du? Das selige Leben. Aber auf dieser Erde ist nicht das Land, wo du es finden kannst. Was spricht zu uns der Herr? Er verheißt uns sein Leben, gleich als sagte er: ich lade euch ein zu meinem Leben, wo niemand stirbt, wo das wahrhaft selige Leben ist, zu der Heimath der Engel, zu der Freundschaft des Vaters und des heiligen Geistes, zu dem ewigen Abendmahl, zu meiner brüderlichen Gemeinschaft" (1).

Vor allem aber mußte Augustinus an die Auferstehung des Heilandes die Betrachtung knüpfen, daß dereinst auch das leibliche Leben der Gläubigen durch die Auferstehung des Fleisches werde verklärt, und dadurch der Tod vollkommen in den Sieg verschlungen werden. Da seine Wirksamkeit in eine Zeit fällt, in welcher innerhalb des römischen Reichs wenigstens der geistige Kampf des Heidenthums gegen das Christenthum noch nicht aufgehört hatte, so war ihm die Aufforderung nahe gelegt, zu zeigen, wie erhaben selbst über den geläutertsten Anschauungen des Heidenthums die christliche Lehre vom ewigen Leben sei, und die christliche Lehre von der Auferstehung gegen die heidnischen Angriffe zu vertheidigen. Er widmete dieser Entwickelung mehrere, sich an einander anschließende Predigten (2). Große heidnische Philosophen, sagte er, seien allerdings zu der Erkenntniß vorgedrungen, daß der menschlichen Seele ein unvergängliches Leben beschieden sei. Obgleich sie die Propheten nicht gehört und das Gesetz nicht empfangen hatten, redete doch Gott gleichsam schweigend zu ihnen durch die Werke der Schöpfung, und durch die Gestalt der Welt wurden sie eingeladen, den Schöpfer zu suchen. Von der vergänglichen Schönheit und dem wandelbaren Wesen wurden sie zum Aufblick zu dem unwandelbaren Wesen geleitet, und brachten es sich zum Bewußtsein, daß in der nächsten Nähe bei dem Unwandelbaren, oder bei Gott, nämlich im Himmel, den

(1) Serm. 231. (2) Serm. 240—43.

guten Seelen nach diesem irdischen Leben die Stätte bereitet sei. Aber doch keine in Ewigkeit bleibende Stätte. Denn wiederum würden die Seelen von Verlangen nach der Körperwelt ergriffen werden, und zu den Leiden des gegenwärtigen Lebens zurückkehren. Also war die traurige Vorstellung von einer sich immer selbst wieder vernichtenden Seligkeit mit der heidnischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verwebt; und dem Leibe wurde gar kein Antheil an der Unsterblichkeit beigemessen, obgleich die Philosophen durch ihre Lehre von der Weltseele daran erinnert werden konnten, daß der Seele in dem ewigen Leben die Herrschaft über den Leib gebühre. Diesen Philosophemen stellt Augustinus die christliche Lehre von der Unsterblichkeit gegenüber, das ewige Leben der Seele bei Gott, und zwar in Vereinigung mit verklärter Leiblichkeit. Er beleuchtet und widerlegt die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit des Fleisches, und eröffnet uns dadurch einen Blick auf die geistigen Kämpfe, von denen seine Zeit bewegt ward. Der erste Einwurf betraf die Unglaublichkeit der Auferstehung. Augustinus sagt dagegen: „bei den fleischlichen Menschen ist der Maaßstab des Erkennens die Gewohnheit des Sehens. Was sie zu sehen pflegen, das glauben sie; was sie nicht zu sehen pflegen, das glauben sie nicht. Gott thut außer dem gewöhnlichen Gange der Dinge Wunder, weil er Gott ist. Es ist ein größeres Wunder, daß täglich so viele Menschen, die nicht da waren, geboren werden. Dieses Wunder übersteigt freilich die menschliche Auffassung, wird aber, weil es gewöhnlich ist, nicht mehr beachtet. Christus ist auferstanden, damit ist die Sache entschieden. Weshalb wundern wir uns? Weshalb glauben wir nicht? Gott ist es, der es gethan hat. Denk an den Urheber und laß deinen Zweifel fahren".

Leicht war es, auf die Einwürfe zu antworten: unterliegt das Leben nach der Auferstehung der Nahrungsbedürftigkeit des gegenwärtigen Lebens, da berichtet wird, daß

Jesus nach seiner Auferstehung gegessen habe? werden auch die Gebrechen des Leibes durch die Auferstehung erneuert werden, da es heißt, daß Jesus mit seinen Wunden auferstanden sei? werden die Kinder wieder eben so klein auferstehen, als sie gestorben sind? Ausführlicher war Augustinus gegen den Einwurf: nach dem Gesetz der Schwere und der Ordnung der Elemente ist es unmöglich, daß Körper, welche das Element der Erde in sich haben, in dem ätherischen Himmelsraum bestehen können. Er antwortet: für den gläubigen Christen genüge freilich schon zur Beseitigung dieses Einwurfs die Berufung auf die Himmelfahrt Christi und auf den göttlichen Willen; aber was möchten auch wohl die Gegner erwidern, wenn sie an die auf dem Wasser schwimmenden Fahrzeuge, oder an die in den Wolken schwebenden Regenfluthen erinnert würden? Ferner sei es zwar einerseits richtig, daß ein leichter Körper leichter und schneller bewegt werden könne, als ein schwerer Körper, andrerseits aber komme es bei der Selbstbewegung auf die innewohnende gesunde Kraft an. „Wenn," fragt Augustinus, „schon die Gesundheit so viel vermag, was wird nicht erst die Unsterblichkeit vermögen?" Und er fügt dann die Bemerkung hinzu, daß der auferstandene Leib deshalb in der heiligen Schrift ein geistiger Leib genannt sei, weil derselbe ohne Widerstand dem Winke des Geistes dienen werde. Gegen die Frage: wenn der Leib durch die Auferstehung vollständig wieder erneuert wird, was sollen dann so manche Theile des Leibes, die uns in dem gegenwärtigen Leben nothwendig sind, aber für das zukünftige Leben zwecklos erscheinen? weist Augustinus in seiner Antwort darauf hin, daß die Bestimmung der einzelnen Theile des Leibes keineswegs allein aus dem gegenwärtigen Gebrauch, sondern auch aus dem Gesichtspunkt der von Gott geordneten Schönheit zu ermessen sei, und auf die Erkenntniß der wunderbaren göttlichen Weisheit sich beziehe. Er beschließt diese Entwickelung mit den Worten: „dieses glaubet und haltet es fest, daß dort der

Gebrauch vieler Glieder nicht fortdauern, aber keinem Gliede seine Zierde mangeln werde. Nichts wird dort unschön sein, es wird dort die höchste Harmonie sein. Nichts Widerstreitendes, nichts Mißgebildetes, nichts, was dem Anblick widerwärtig wäre, wird dort sein, in Allem wird Gott gelobt werden. Denn wenn schon jetzt in dieser Schwachheit des Fleisches eine solche Schönheit des Leibes sich darstellt, daß durch sie die Leidenschaft angelockt und die Forschungsbegierde angeregt wird, und wenn schon an den Zahlenverhältnissen des irdischen Leibes derselbe Schöpfer, der auch den Himmel geschaffen hat, erfunden wird; wie viel mehr denn dort oben, wo keine Leidenschaft, kein Verderben, keine entstellende Mißbildung, keine traurige Nothwendigkeit, sondern unendliche Einheit, Schönheit und Wahrheit und höchste Seligkeit ist? Aber du sagst zu mir: was werde ich dann thun? Wenn ich meine Glieder nicht mehr zu gebrauchen habe, was werde ich dann thun? Also scheint es dir kein Thun zu sein: zu stehen, zu schauen, zu lieben und zu loben"?

Außer diesen Hauptgedanken und Entwickelungen wurde Augustinus in seinen Osterpredigten durch die evangelischen Erzählungen von dem Auferstandenen noch auf manche einzelne Betrachtungen geleitet. Die in den Evangelien hervorgehobene Wirklichkeit der körperlichen Erscheinung des Auferstandenen mußte ihn veranlassen, die kirchliche Lehre von Christo im Gegensatz gegen den Manichäismus darzustellen (1). Bei der evangelischen Erzählung von den beiden Jüngern zu Emmaus sprach er über die Wohlthätigkeit und die Aufnahme der Fremdlinge (2). Der Gedanke, das Christus das Licht und der Tag des höheren Lebens sei, dieser Gedanke, der durch das Osterfest so erhebend den Seelen zugerufen wurde, enthielt auch die Aufforderung, denen, welche Kirchenbuße zu thun hatten, die Ermahnung ans Herz zu legen, daß sie als Kinder des Lichts wandeln sollten (3). Die Er-

(1) Serm. 237. (2) Serm. 239. (3) Serm. 232.

zählung von den Jüngern zu Emmaus veranlaßte zu der Betrachtung, daß Jesus sich auf eigenthümlich innige Weise im heiligen Abendmahl den Seinen zu erkennen gebe(1). Die schwer zu deutenden Worte: „rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater", konnte Augustinus nicht vorlesen hören, ohne den Versuch der Auslegung anzuschließen(2). Ein Gleiches gilt von den schwierigen Worten: „so ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an"?(3). Mit besonderer Vorliebe vertiefte sich Augustinus in die Deutung des wunderbaren Fischzuges nach der Auferstehung(4).

So wie in den Wochen, welche dem Osterfest zunächst vorangingen, die Katechumenen durch Belehrung und Ermahnung auf die Taufe vorbereitet waren, wurden ihnen auch in der Woche nach Ostern, bis zur Octave des Festes, an welcher ihre völlige Einverleibung in die Gemeinde der Gläubigen stattfand, öftere belehrende und ermahnende Ansprachen gewidmet. Mit eigenthümlicher Beziehung war ihnen die Ermahnung: wandelt im Lichte! zuzurufen. Sie waren nun getauft und hatten an der Feier des heiligen Abendmahls theilgenommen. Augustinus hatte daher die Aufgabe, sie nochmals an die Bedeutung der heiligen Sakramente zu erinnern. Er redete zu ihnen über die Taufe und über die feierlichen Symbole, mit welchen dieselbe damals vollzogen wurde, und stellte die Taufe als die Vorbereitung auf das Abendmahl dar. In Betreff dieses letztern Sakramentes entwickelte er vorzüglich eine mystisch-symbolische Bedeutung. Nachdem er kurz gesagt hat: „jenes durch das Wort Gottes geheiligte Brod ist der Leib des Herrn, und jener Kelch, oder vielmehr das durch das Wort Gottes Geheiligte, welches der Kelch enthält, ist das Blut Christi"; fügt er hinzu: „wenn ihr es würdig empfangen habt, so

(1) Serm. 235. (2) Serm. 244—46. (3) Serm. 253.
(4) Serm. 248—52.

seid ihr das, was ihr empfangen habt" (¹). Sich dann an die Worte des Apostels Paulus im ersten Korintherbriefe anschließend, erörtert er, daß in dem Brode des heiligen Abendmahls das Wesen der christlichen Gemeinschaft angeschaut werde. Viele vorher getrennte Körner sind in dem Brode vereinigt, aber damit sie zum Brode vereinigt werden konnten, mußten sie zermalmt, mit Wasser besprengt, und vom Feuer durchdrungen werden. Also auch findet vor der Taufe durch das Fasten und den Exorcismus gleichsam eine Zermalmung statt. Dann wird durch das Wasser der Taufe die Reinigung der Sünden mitgetheilt. Aber noch mangelt das Feuer. „Dieses ist das Chrisma. Denn das Oel unsers Feuers ist das Sakrament des heiligen Geistes. Der Geist haucht uns die Liebe ein, durch welche wir für Gott entbrennen, die Welt verachten, unser Heu verbrennen, und unser Herz gleichwie Gold läutern. Der heilige Geist kommt hinzu, nach dem Wasser das Feuer, und so werdet ihr zu dem Brode, welches der Leib Christi ist". Augustinus beschreibt dann die Feier des Abendmahls. Es wird der Gemeinde, die zu der Feier versammelt ist, das Wort zugerufen: „nach oben die Herzen!" „Also geziemt es den Gliedern Christi. Sie wissen, wo ihr Haupt ist, nämlich zur Rechten des Vaters. Deshalb antworten sie: „wir haben unsre Herzen zum Herrn erhoben." Auf daß aber bezeichnet werde, daß diese Erhebung des Herzens durch Gottes Gnade geschehe, antwortet der darbringende Bischof oder Priester: „laßt uns dem Herrn unserm Gott danken"; worauf die Gemeinde erwiedert: „es ist würdig und gerecht", daß wir nämlich dem danken, der es uns verliehen hat, unser Herz nach oben zu unserm Haupte zu erheben". Alsdann folgt die Consecration des Opfers, ein Sinnbild des Opfers, welches die Gläubigen selbst sind. Darauf wird das Gebet des Herrn gesprochen: und der Segenswunsch hinzugefügt: Friede sei mit

(¹) Serm. 227.

euch! Darnach küssen sich die Christen mit dem heiligen Kuß. Es ist das Zeichen des Friedens. Was die Lippen zeigen, möge geschehen im Herzen. Nämlich so wie deine Lippen zu den Lippen deines Bruders nahen, möge auch dein Herz von seinem Herzen sich nicht zurückziehen. Dann wird der Leib des Herrn dargereicht. Empfanget denselben mit der Beherzigung, daß ihr die Einheit im Herzen festhalten, und euer Herz stets in dem, was droben ist, befestigen wollt". Aehnlich bezeichnete Augustinus auch den gesegneten Kelch als ein Sinnbild der christlichen Gemeinschaft. „Der Wein", sagte er, „war in vielen Reben, und ist jetzt Eins. Er ist Eins in der Süßigkeit des Kelches, nach der Presse der Kelter. Auch ihr seid nach den Fasten, nach den Arbeiten, nach der Selbstdemüthigung und Zerknirschung bereits im Namen Christi gleichsam zu dem Kelch des Herrn gekommen und ihr seid in dem Kelche" (¹). An der Octave des Osterfestes entnahm Augustinus von der Bedeutung der Achtzahl die Veranlassung, die neuen Mitglieder der Gemeinde und überhaupt die Gemeinde auf das Ziel ihrer Berufung zu Christo hinzuweisen, nämlich auf den nimmer endenden himmlischen Sonntagsfrieden, nach dem siebenten Zeitalter, oder nach der tausendjährigen Sabbathsruhe in dem Reiche des Herrn auf Erden. Er vereinigte mit diesem Aufblick die Ermahnung zu einem frommen Wandel, besonders zur barmherzigen Nächstenliebe, in Erinnerung an den Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit.

Die Ermahnung: „nach oben die Herzen", zu welcher das Osterfest aufgefordert hatte, wurde durch das Himmelfahrtsfest abermals hervorgerufen. Am Tage der Himmelfahrt zog der in seine Herrlichkeit eingegangene Herr den sehnsuchtsvollen Aufblick seiner Gemeinde auf Erden zu sich empor. Möchten doch die Seinen seine Herrlichkeit zur Rechten des Vaters schauen können! Doch dieses Schauen

(¹) Serm. 229.

war dem ewigen Leben vorbehalten. Aber auch auf Erden konnte der Abglanz der Herrlichkeit des zum Himmel erhobenen Heilandes geschaut werden, nämlich an seiner Kirche, die er mit seinem Blut erkauft hatte, und durch seine Wirksamkeit aus der himmlischen Herrlichkeit herab sammelte (1). Mit seinem Hingange zum Vater durch die Himmelfahrt ward seine sichtbare Gegenwart den Seinen entzogen, aber auf daß diese desto inniger von dem Bewußtsein seiner geistigen Gegenwart und göttlichen Majestät durchdrungen würden (2). Doch sollten sie stets an der Offenbarung des menschgewordenen Heilandes festhalten. Dieses Anhalts ist die menschliche Seele auf Erden bedürftig, um dereinst zur vollkommenen Anschauung der himmlischen Herrlichkeit Christi zu gelangen, und sich auf Erden immer mehr zur Vorempfindung solches Schauens durch innere Läuterung zu stärken. Darum fuhr Jesus auch erst nach vierzig Tagen zum Himmel auf. Denn die Zahl Vierzig ist die Zahl zur Bezeichnung des irdischen Lebens, und also eine so lange Zeit wandelte der Herr, als er nach der Auferstehung den Glauben seiner Jünger bekräftigen wollte, noch mit ihnen auf Erden, nämlich zur Bezeichnung, daß sie, wenn er nun nicht mehr sichtbar, sondern im Geiste bei ihnen sei, allezeit, so lange ihr Leben auf Erden dauere, an seiner irdischen Offenbarung festhalten sollten. Mit dem Hinblick auf den Hingang des Erlösers von der Erde hing der Hinblick auf seine Wiederkunft zusammen, gleichwie auch die Engel nach der Himmelfahrt des Herrn mit der Verkündigung seiner Himmelfahrt die Verkündigung seiner Wiederkunft vom Himmel vereinigt hatten. Eingedenk daher, daß der Herr zum Gericht und zur Vollendung seines Reichs wiedererscheinen werde, möchten die Seinigen auf seine Wiederkunft sich vor-

(1) Serm. 263: colligit, quod emit.
(2) Serm. 264: tollo me a vobis exterius, et me ipso impleo vos interius.

bereiten, um dem heiligen Haupte als geheiligte Glieder in die himmlische Herrlichkeit nachzufolgen [1].

Bei der Feier der Pfinstvigilie und des Pfingstfestes sprach Augustinus darüber, daß die mancherlei Sprachen, in welchen die Jünger, vom Geiste getrieben, nach der Ausgießung des Geistes am ersten christlichen Pfingstfeste redeten, ein Zeichen sei, daß der Geist die Mannichfaltigkeit der Völker und Sprachen zur Gemeinschaft der christlichen Kirche vereinigen, und in seinem einigen Wesen seine mannichfachen Gaben den Mitgliedern der Kirche darreichen werde. Augustinus sagte: „damals war die Kirche in einem Hause, als sie den heiligen Geist empfing; sie war in wenigen Menschen, und doch in den Sprachen der ganzen Welt. Seht, was damals vorbedeutet wurde. Denn daß jene kleine Kirche in den Sprachen aller Völker redete, was bedeutet es anders, als daß diese große Kirche von dem Aufgang der Sonne bis zum Untergang in den Sprachen aller Völker redet? Jetzt wird erfüllt, was damals verheißen ward. Wir haben es gehört, und wir sehen es“ [2]. „Niemand also sage: ich habe den heiligen Geist empfangen, weshalb rede ich denn nicht in den Sprachen aller Völker? Beachtet es wohl, meine Brüder: unser Geist, durch welchen der Mensch lebt, wird Seele genannt, und ihr seht, was die Seele in dem Leibe wirkt. Sie belebt alle Glieder, sieht durch die Augen, hört durch die Ohren, riecht durch die Nase, redet durch die Zunge, arbeitet durch die Hände, wandelt durch die Füße. Sie ist allen Gliedern gegenwärtig, giebt ihnen Leben, und theilt den einzelnen Gliedern ihr Werk zu. Das Auge hört nicht, das Ohr sieht nicht, die Zunge sieht nicht, das Ohr und das Auge redet nicht, und doch lebt es. Es lebt das Ohr, es lebt die Zunge. Die Werke sind verschieden, aber das Leben ist gemeinsam. So auch ist die Kirche Gottes.

---

[1] Serm. 264: praecessit caput, sequentur cetera membra.

[2] Serm. 268.

In einigen Heiligen thut sie Wunder, in anderen Heiligen redet sie die Wahrheit, in anderen Heiligen bewahrt sie die Jungfräulichkeit, in anderen Heiligen bewahrt sie die eheliche Keuschheit, in einigen thut sie dieses, in anderen jenes. Die Einzelnen wirken Eigenthümliches, aber sie alle leben. Was die Seele für den Leib des Menschen ist, das ist der heilige Geist für den Leib Christi, nämlich für die Kirche; was die Seele in allen Gliedern eines Leibes wirkt, das wirkt der heilige Geist in der ganzen Kirche" (1). Wiederholt erwähnte Augustinus in seinen Pfingstpredigten, daß nur innerhalb der Kirche, und nicht bei denen, welche sich von der Kirchengemeinschaft getrennt hätten, der Geist walte und wirke. Jene Liebe, in welcher alle Gaben des Geistes bestehen, sei nur in der Kirche vorhanden. „Mit Recht", sagt Augustinus, „sind wir der Ueberzeugung, daß die Häretiker und Schismatiker, wiewohl wir zugestehen, daß sie die Taufe Christi haben, den heiligen Geist nicht empfangen, wenn sie nicht dem einigen Verbande der Kirche durch Gemeinschaft der Liebe anhangen" (2). Ebenfalls wies er in seinen Homilien am Pfingstfeste auf das freie Walten des göttlichen Geistes hin, um dem Irrthum entgegenzuwirken, als stehe es bei irgend einem menschlichen Willen, dem Geiste seinen Weg zu bestimmen (3). Auch suchte er die Frage zu beantworten, weshalb der Geist erst nach dem Hingange Christi zum Vater, und zwar funfzig Tage nach der Auferstehung gesandt sei. Auf das Letztere antwortete er mit einer mystischen Zahlenlehre; über das Erstere aber sagte er, daß nicht früher, als bis die irdische Erscheinung des Heilandes den Jüngern entzogen sei, das ihnen eingepflanzte göttliche Leben unter dem Anhauche des Geistes zur freien Entfaltung gelangen konnte (4).

Aus den Predigten, welche Augustinus an den Märtyrertagen hielt, heben wir nur die hauptsächlichsten Gedanken

(1) Serm. 267. (2) Serm. 269. (3) Serm. 266. (4) Serm. 270.

und Entwickelungen hervor. Oft sprach er es aus, daß die Verehrung der Märtyrer durchaus zu unterscheiden und völlig auseinander zu halten sei von der Anbetung, welche Gott allein gebühre. Wir erkennen hieraus, daß schon damals in der Kirche die Hinneigung zu einer falschen, an heidnischen Polytheismus anstreifenden Verehrung der Heiligen und Märtyrer auftauchte, eine Verirrung, die von Augustinus ausdrücklich als heidnischer Wahn bezeichnet wird. Er sagt: „die Heiligen, an deren Gedächtnißstätten wir den Tag ihrer Leiden feiern, haben anstatt des zeitlichen Glücks die ewige Krone empfangen, Unsterblichkeit ohne Aufhören. Sie haben uns an ihren Festtagen eine Anmahnung hinterlassen. Wenn wir hören, wie die Märtyrer gelitten haben, so freuen wir uns, und preisen Gott um ihretwillen, und trauern nicht, daß sie gestorben sind. Denn wenn sie nicht für Christum gestorben wären, würden sie dann noch heute leben? Der Richter sprach zu dem heiligen Diakonus Eulogius: „erweisest auch du dem Bischof Fructuosus göttliche Verehrung?" Und jener antwortete: „nicht dem Fructuosus, sondern Gott allein, den auch Fructuosus anbetet". Er erinnerte daran, daß wir die Märtyrer verehren, und mit den Märtyrern vereint Gott anbeten sollen. Denn wir müssen uns nicht den Heiden gleich machen. Diese erweisen Menschen, die gestorben sind, göttliche Verehrung. Denn jene alle, deren Namen ihr hört und denen Tempel erbaut wurden, sind Menschen gewesen, und die meisten von ihnen, oder fast alle haben auf Erden königliche Macht gehabt. Sie erwarben sich Anhänglichkeit durch zeitliche Wohlthaten, und begannen von den thörichten Menschen in solchem Maaße verehrt zu werden, daß sie Götter genannt und als Götter angesehen, und daß ihnen als Göttern Tempel erbaut wurden, zu ihnen als zu Göttern gefleht ward, ihnen als Göttern Altäre errichtet, Priester zugeordnet und Opfer dargebracht wurden. Aber der wahrhaftige Gott allein muß einen Tempel haben. Dem wahrhaftigen Gott allein muß das Opfer dargebracht

werden. Das also, was durchaus nur dem allein wahren Gott gebührt, erwiesen die Unglücklichen in ihrem Wahn vielen falschen Göttern. Wir halten unsre Märtyrer nicht für Götter, verehren sie nicht als Götter. Wir gründen ihnen keine Tempel und Altäre, und spenden ihnen keine Opfer. Auch wenn wir bei den Gedächtnißstätten der heiligen Märtyrer das Opfer darbringen, bringen wir es dann nicht Gott dar? Und wenn zu dir gesagt wird: erweisest du dem Petrus göttliche Verehrung? so antworte mit den Worten des Eulogius: nicht dem Petrus, sondern Gott allein, den auch Petrus anbetet. Dann liebt dich Petrus. Denn wenn du den Petrus als einen Gott ansehen willst, so stößest du an den Felsen, und siehe zu, daß du nicht den Fuß zerbrichst, wenn du an den Felsen anstößest" (¹).

Eben so sehr, als Augustinus mit allem Nachdruck darauf hinwies, daß den Märtyrern und Heiligen eine göttliche Verehrung nicht dargebracht werden dürfe, suchte er es der Gemeinde einzuprägen, daß für alles Herrliche, welches die Märtyrer vollbracht hätten, der göttlichen Gnade, wodurch sie zum Ausharren bis ans Ende gestärkt seien, der Preis gebühre. Er sagt: „die Tapferkeit der heiligen Märtyrer bewundern wir also in ihrem Leiden, daß wir die Gnade des Herrn preisen. Denn auch sie selbst wollten nicht ihrer selbst wegen gerühmt werden, sondern in ihm, von welchem gesagt wird: „in dem Herrn wird meine Seele gelobt werden". Die solches bekennen, sind nicht hochmüthig, sie bitten mit Zittern und empfangen mit Freuden, sie harren aus und verlieren nicht" (²). „Zu loben ist die Standhaftigkeit der Märtyrer. Aber woher haben sie diese große Gabe der Ausdauer empfangen? Woher sonst, als von wo alle guten Gaben gegeben werden? Zu dem wandelbaren menschlichen Geiste strömt aus der unwandelbaren Quelle die Geduld herab, welche auch den menschlichen Geist

(¹) Serm. 273. (²) Serm. 283. Zu vergl. enarr. in Psalm. 69.

unwandelbar macht. Woher anders, als aus Gott, kann der Mensch Gott gefallen? Woher anders, als aus der Quelle des Lebens, kann dem Menschen das gute Leben kommen? Woher anders, als aus dem ewigen Lichte, kann der Mensch Erleuchtung empfangen? „Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens“! Er ist die Quelle des Lebens, tritt hinzu, trinke und lebe. Er ist das Licht, tritt hinzu, nimm es in dich auf, und siehe. Wenn die Quelle nicht in dich einströmt, so bist du dürre. Daraus also, daraus haben die Märtyrer getrunken“ (1). Indem Augustinus alles Preiswürdige bei den Märtyrern auf die göttliche Gnade zurückführte, gab er es noch besonders zu beherzigen, daß Gott den Hochmüthigen widerstehe, aber den Demüthigen seine Gnade mittheile (2). Ebenfalls prägte er es oft der Gemeinde ein, daß die Märtyrer durchaus nur wegen der gerechten Sache, für welche sie gelitten hätten, Märtyrer genannt werden dürften. „Daran“, sagte er, „müßt ihr vorzüglich erinnert werden und gedenken, daß nicht die Strafe, sondern die Sache einen Märtyrer Gottes macht. Denn unsre Gerechtigkeit, nicht unsre Marter ist Gott lieb, und es wird in dem gerechten Gerichte des Allmächtigen nicht darnach gefragt, was jemand leide, sondern weshalb jemand leide. Denn daß wir uns mit dem Kreuze des Herrn bezeichnen, geschieht nicht wegen des Leidens, sondern wegen der gerechten Sache des Herrn“ (3). Oft bezog sich Augustinus bei dieser Belehrung auf den Ausspruch der heiligen Schrift: „richte mich, o Herr, und unterscheide meine Sache von dem unheiligen Volke“.

Mit der Belehrung, daß der Ruhm des Märtyrerthums auf die göttliche Gnade und die gerechte Sache zurückzuführen sei, vereinigte er dann aber die Darstellung, wie aufopferungsvoll die Selbstverleugnung und der Glaubenskampf der Märtyrer gewesen sei. „Wir glauben“, sagte er, „und

(1) Serm 284. (2) Serm. 285. (3) Serm. 285.

wir glauben mit vollstem Rechte, daß der Lohn der Märtyrer ein sehr großer sei. Denn die Süßigkeit dieses mühevollen und zeitlichen Lebens ist so groß, daß die Menschen, obgleich sie nichts thun können, um den Tod von sich abzuwenden, dennoch durch viele und große Bemühungen es zu bewirken suchen, daß sie nicht so bald sterben. Zur Aufhebung des Todes kann nichts geschehen, aber für den Aufschub des Todes geschieht, was nur geschehen kann. Gewiß ist es etwas sehr Beschwerliches, Mühsal zu erleiden, und dennoch wird von solchen, welche weder etwas Gutes noch etwas Böses nach diesem irdischen Leben erwarten, alle mögliche Mühe angewandt, damit nur nicht alle Mühsal durch den Tod beendigt werde. Und selbst diejenigen, welche entweder irrthümlich nach dem Tode falsche und fleischliche Freuden erwarten, oder im rechten Glauben eine unaussprechlich stille und selige Ruhe hoffen, suchen sie nicht ebenfalls mit großer Sorge einem frühen Tode auszuweichen? Denn woher sonst so viele Bemühungen um die erforderliche Nahrung, und so knechtische Sorge um Arzenei oder andere Hülfsleistung, welche von den Kranken gefordert oder den Kranken erwiesen wird, als damit die Zeit des Todes noch hinausgerückt werde? So groß ist die Lieblichkeit dieses leidensvollen Lebens, und so groß in der Natur der Lebenden der Schauder vor dem Tode, daß sogar diejenigen nicht sterben wollen, welche durch den Tod zu jenem Leben, in welchem sie nicht mehr sterben können, übergehen. Diese Süßigkeit des Lebens und diese Todesfurcht verachten mit ausgezeichneter Tugend die Märtyrer Christi in lauterer Liebe, gewisser Hoffnung und ungefärbtem Glauben, lassen die verheißende und drohende Welt hinter sich zurück, und strecken sich nach dem, was vorn ist. Sie steigen hiermit auf den Kopf der zischenden Schlange und treten ihn zu Boden. Denn über alle Begierden ist ein Sieger, wer die Liebe dieser Welt, deren Diener alle Begierden sind, sich unterwirft. Und von keinen Banden dieses Lebens wird gefesselt, wer von der Liebe

dieses Lebens selbst nicht gefesselt wird. Mit der Todesfurcht aber pflegt auch der körperliche Schmerz zusammenzutreffen, und zuweilen gewinnt jene, zuweilen auch gewinnt dieser bei dem Menschen die Oberhand. Der Gefolterte lügt, um nicht zu sterben, und auch wieder der Sterbende lügt, um nicht gefoltert zu werden. Die Märtyrer Christi haben für den Namen und die Gerechtigkeit Christi Beides besiegt; sie haben weder den Tod noch den Schmerz zu erleiden gefürchtet. Es siegte in ihnen, der in ihnen lebte, also daß sie, die nicht ihnen selbst, sondern ihm lebten, auch durch den Tod nicht starben" (1).

Augustinus stellte in seinen Predigten die Größe des Leidenskampfes der Märtyrer dar, aber auch die beseligende Kraft, durch welche sie unter den Leiden gestärkt wurden. „Christus", sagte er, „bot ihnen geistige Freuden dar, also daß sie die körperlichen Schmerzen nicht fühlten" (2). Es brannte in ihnen das heilige Feuer der Liebe zu dem Erlöser (3). Sie wurden getragen von dem erhabenen Bewußtsein, daß nichts gegen sie sein könne, da Gott für sie sei (4). Sie hegten die lebendigste Zuversicht, daß, wenn ihr Leib getödtet werde, der Herr ihre Seele aufnehmen, und auch dereinst ihren Leib auferwecken werde. Es durchströmte sie die Freude, daß ihr Leiden dem Siege des Reiches Gottes auf Erden dienen, und ihnen eine Krone im Himmel erwerben werde (5). Sie liebten das wahrhaftige Leben, darum achteten sie auch ihr Leben auf Erden gering, und beherzigten es, daß durch Leiden der Weg zur Herrlichkeit einführe (6).

Augustinus forderte dann in seinen Predigten zur Nachahmung des Beispiels der Märtyrer auf. Es ergab sich ihm hierbei die Frage: warum auf das Vorbild eines

(1) Serm. 280. (2) Serm. 280. Zu vergl. enarr. in Psalm. 52.
(3) Serm. 304. (4) Serm. 334. (5) Serm. 329. (6) Serm. 298 und 306.

Menschen hinweisen, da uns ja der Herr das größte und vollkommenste Vorbild gegeben hat? und er antwortet: „wenn uns zur Nachfolge aufgestellt wird das Vorbild unsers Heilandes Jesu Christi, welcher, obgleich er göttlichen Wesens war, das sterbliche Fleisch anzog, damit er den Menschen, die in dem sterblichen Fleische lebten, die Lehre einprägte und das Vorbild zeigte, wovon geschrieben steht: „Christus hat gelitten und uns ein Vorbild gelassen, daß wir seinen Fußtapfen nachfolgen sollen"; so antwortet dennoch die menschliche Schwachheit: was ist zwischen Christo und mir gleich? Obgleich er Fleisch geworden ist, so ist er doch das fleischgewordene Wort. Um solche Entschuldigungen der Schwachheit zu beseitigen, haben uns die Märtyrer den Weg gezeigt. Sie haben es gethan mit ihrem Blut und ihrem Bekenntniß. Wer kann sich schämen zu bekennen: ich bin Gott ungleich? Völlig ungleich! Ich bin Christo ungleich, sogar dem sterblichen Christo ungleich. Aber Petrus war dasselbe, was du bist; Paulus war dasselbe, was du bist; die Apostel und Propheten waren dasselbe, was du bist. Oder wird endlich noch gesagt: ich bin dem Petrus oder dem Paulus ungleich? Bist du den Knaben ungleich? Bist du den Mägdlein ungleich? Sehet daher zu, und feiert also die Leiden der Märtyrer, daß ihr darauf denket, den Märtyrern nachzufolgen" (¹). Mit folgenden Worten stellte Augustinus das erhebende Vorbild der Märtyrer dar: „was ist für den Menschen herrlicher, als das Seine zu verkaufen und Christum zu kaufen, Gott die vollkommenste Gabe, nämlich die ungefälschte Tugend des Geistes und das reine Lobopfer des Gehorsams darzubringen, Christum zu begleiten, wenn er kommt, um an seinen Feinden Rache zu nehmen, ihm zur Seite zu stehen, wenn er dasitzt, um zu richten, Miterbe Christi zu sein, den Engeln gleich zu werden, zusammen mit den Patriarchen, den Aposteln und Propheten

(¹) Serm. 325.

durch den Besitz des Himmelreiches beseligt zu werden? Welche Verfolgung kann diese Gedanken besiegen? Welche Marter kann diese Gedanken überwinden? Fest, tapfer und unerschütterlich besteht der auf frommen Betrachtungen sicher gegründete Geist gegen alle Schrecken und Drohungen der Welt. Es kräftigt ihn der gewisse und starke Glaube an das Zukünftige. Die Augen werden in den Verfolgungen geschlossen, aber offen steht der Himmel. Der Antichrist droht, aber Christus beschützt. Der Tod wird verhängt, aber die Unsterblichkeit folgt. Dem Getödteten wird die Welt entrissen, aber dem Wiedererneuerten wird das Paradies beschieden. Das zeitliche Leben wird ausgelöscht, aber das ewige Leben wird gespendet. Welche Ehre und Sicherheit ist es, freudig von hinnen zu scheiden, ruhmreich zu scheiden unter den Bedrängnissen und Aengsten, die Augen, mit welchen die Menschen und die Dinge dieser Welt geschaut werden, im Augenblicke des Todes zu schließen, und alsbald die Augen, mit welchen Gott geschaut wird, bei der seligen Heimfahrt zu öffnen! Der Erde wirst du plötzlich entzogen, um im Himmelreich die Stätte des Ausruhens zu finden. Dies muß mit dem Geist und dem Gedanken umfaßt, dies Tag und Nacht betrachtet werden. Wenn die Verfolgung einen solchen Streiter Gottes antrifft, so kann die zum Kampf bereite Tugend nicht besiegt werden. Oder wenn der Heimruf früher kommt, so wird dem Glauben, der zum Märtyrerthum bereit war, der Lohn von dem Richterspruch Gottes zuerkannt. In der Verfolgung wird der Kriegsdienst, im Frieden die Standhaftigkeit gekrönt" (1).

Es erhellt schon aus den letzten Worten, daß Augustinus, da er zu einer Zeit, in welcher die Kirche vor Verfolgungen Frieden hatte, das Beispiel der Märtyrer zur Nacheiferung empfahl, auch öfter zur Gemeinde darüber gesprochen haben wird, in wie fern zu jeder Zeit und unter allen Lebens-

(1) Serm. 303.

verhältnissen den Märtyrern nachgestrebt werden könne. Er brachte dieses denn auch wiederholt in Erinnerung. „Wir können", sagte er, „keine bessere Frucht der Liebe geben, als das Beispiel der Nachahmung. Denn „Christus hat für uns gelitten, und uns ein Vorbild gelassen, daß wir seinen Fußtapfen nachfolgen sollen". Es sind ihm nachgefolgt die heiligen Märtyer, bis zur Vergießung des Bluts, bis zur Aehnlichkeit des Leidens. Es sind ihm die Märtyrer nachgefolgt, jedoch nicht allein. Denn nicht ist, nachdem sie hinübergegangen sind, die Brücke abgebrochen, oder nicht ist, nachdem sie getrunken haben, die Quelle vertrocknet. Denn welche Hoffnung gäbe es für die frommen Gläubigen, die entweder das Ehebündniß keusch und einträchtig halten, oder in der Enthaltsamkeit der Wittwen die Lüste des Fleisches bezähmen, oder in Jungfräulichkeit blühend dem Lamme nachfolgen, wohin es geht, — welche Hoffnung gäbe es für diese alle, wenn nur diejenigen Christo nachfolgten, die ihr Blut für ihn vergießen? Dann würde also die Kirche ihre Kinder verlieren, welche sie mit desto größerer Fruchtbarkeit geboren hat, je mehr befestigt die Zeit des Friedens gewesen ist. Dann müßte ja, damit sie dieselben nicht verliere, um Verfolgung und Versuchung gebeten werden. Doch das sei ferne! Denn wie kann um Verfolgung bitten, wer täglich ruft: „führe uns nicht in Versuchung"? Fürwahr, Keiner möge an seiner Berufung zweifeln. Für Alle hat Christus gelitten. Es steht von ihm geschrieben: „er will, daß allen Menschen geholfen werde, und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen". Daher wollen wir einsehen, daß auch außer der Blutvergießung und Gefahr des Leidens ein Christ Christo nachfolgen müsse. „Christus", sagt der Apostel, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an". Welche Niedrigkeit! Ein solches Beispiel der Demuth und ein solches Heilmittel haben wir. Weshalb denn blähst du dich auf, o Mensch? Weshalb forderst du Rache? Wenn du ein Christ bist, so sieh auf

deinen König. Zuvor möge Christus sich rächen. Ihr seht, daß es außer dem Blutvergießen, außer den Banden und dem Kerker, außer der Geißel und den Stacheln Vieles giebt, worin wir Christo nachfolgen können. Endlich nach solcher Erniedrigung und Ueberwindung des Todes fuhr Christus auf gen Himmel. Laßt uns ihm folgen und den Apostel hören: „wenn ihr mit Christo auferstanden seid, so suchet das, was droben ist, nicht das, was von der Erde ist.“ Es werde zurückgewiesen, was die Welt von zeitlichen Dingen uns vorschmeichelt; es werde verachtet, was sie uns Hartes und Schreckliches droht. Wer so lebt, der zweifle nicht, daß er den Fußtapfen Christi anhange, und wage mit dem Apostel Paulus zu sprechen: „unser Wandel ist im Himmel“ (1). „Viele“, sagte Augustinus ein anderes Mal, „gewiß Viele führen ein Märtyrerthum auf dem Bette bei einer Verfolgung des Satans, die nur verborgener und listiger ist. Es liegt ein gläubiger Christ auf dem Bette, er wird von Schmerzen gequält, er betet, er wird nicht erhört. Oder vielmehr er wird erhört, jedoch geprüft und geübt, um als ein Sohn aufgenommen zu werden. Wenn er nun von Schmerzen gequält wird, kommt die Versuchung. Es kommt zu dem Bette ein Weib oder ein Mann, und spricht zu dem Kranken: wende nur dieses Zaubermittel an, und du wirst gesund werden; frage nur und du wirst hören: der und der, oder der ist dadurch gesund geworden. Doch er giebt nicht nach, er gehorcht nicht, er neigt sein Herz nicht dahin, sondern er kämpft dagegen an. Kraftlos besiegt er den Teufel. Er wird ein Märtyrer auf dem Bette, indem der ihn krönt, der für ihn am Kreuze gehangen hat“ (2).

---

(1) Serm. 304. Zu vergl. Serm. 311 u. 318. (2) Serm. 286.

# Siebentes Capitel.

## Eindruck der Predigten des Augustinus.

Wir beschließen diesen Abschnitt der Wirksamkeit des Augustinus mit der Darstellung des Eindruckes, den er durch seine Predigten hervorbrachte. Dieser Eindruck muß ein mächtiger und segensreicher gewesen sein. Ein Lehrer, der mit solcher Tiefe, in solchem Umfange und mit solcher Mannichfaltigkeit, durchglüht von der Liebe zu dem Erlöser und unter dem Anhauche des göttlichen Geistes, aus dem Born der heiligen Schrift die Auslegung und Anwendung des göttlichen Wortes darreichte, konnte eines bedeutenden Erfolges seiner Predigten nicht entbehren. Einem tiefforschenden Nachdenken bot Augustinus in seinen Predigten ebensosehr Belehrung dar, als er auch wieder unmittelbar ergreifend zu dem Herzen zu reden wußte. Sein Aufschwung zu den höchsten Betrachtungen war eben so mächtig, als seine Beleuchtung der vorliegenden Lebensverhältnisse eindringend. Er entwickelte eben so tiefsinnig und erbauend die mystische Schriftauslegung, als er auf geschichtlichem Standpunkte in der heiligen Schrift einen Spiegel der Erweckung und Ermahnung vorhielt. Auch in der Sprache prägte sich sein reiches Geistesleben in anregendster Eigenthümlichkeit aus. Wenn wir dieses noch jetzt aus seinen Homilien entnehmen können, so dürfen wir außerdem noch ohne Zweifel auf die Macht, welche in der Unmittelbarkeit der Persönlichkeit und des Vortrags enthalten ist, ein bedeutendes Gewicht legen. Auch Possidius deutet an, daß weit mehr noch, als das geschriebene Wort der Homilien, das von Augustinus gesprochene Wort auf die Zuhörer einwirkte, indem er sagt: „aus seinen Schriften erhellt, daß jener vor Gott angenehme und theure

Priester nach Maaßgabe der erleuchtenden Wahrheit recht und gut in dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe der katholischen Kirche gelebt hat. Dieses erkennen diejenigen, welche durch seine Schriften gefördert werden. Doch glaube ich, daß er denen, welche ihn in der Kirche reden hörten und sahen, und besonders auf seinen Wandel unter den Menschen schauten, noch mehr förderlich sein konnte" (1). Aus Augustin's Predigten ergiebt sich, was ebenfalls von Possidius erwähnt wird, daß, wenn er predigte, sich Viele zur Kirche zu versammeln pflegten, um ihn zu hören, und Schnellschreiber wurden angenommen, um sogleich, während er sprach, seine Predigten aufzuzeichnen. Possidius sagt: „er predigte in der Kirche mit aller Zuversichtlichkeit das Wort des Heils, und die Christen bewunderten freudig seine Reden, und breiteten so viel sie konnten, die Kunde derselben aus. Selbst die Häretiker strömten zugleich mit den Katholischen zusammen, und hörten mit großem Verlangen seine Homilien, die mit bewunderswürdiger göttlicher Gnade ihm vom Munde flossen, mit einer Fülle von Erkenntniß ausgestattet, und auf der Autorität der heiligen Schrift begründet waren, und jeder wandte nach Willen und Vermögen Schnellschreiber an, um die von ihm gesprochenen Worte aufzeichnen zu lassen" (2). Häufig wurde Augustinus, wenn er predigte, von Aeußerungen der Gemeinde unterbrochen, in welchen die durch seine Worte hervorgebrachte innere Anregung oder Erschütterung ausgedrückt war. Oft auch, wenn er schon lange gesprochen hatte, konnte er wahrnehmen, daß die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer noch durchaus frisch und lebendig geblieben sei (3). Manche Bischöfe der nordafrikanischen Kirche überzeugten sich durch den Erfolg, der von den Predigten des Augustinus ausging,

(1) Possidius c. 31. (2) Possidius c. 7. Zu vergl. enarr. in Psalm. 51.

(3) Enarr. in Psalm. 72: oblitus sum, quam diu dixi. Jam finito Psalmo et ex isto sudore conjicio, me diuturnum habuisse sermonem, sed studiis vestris non sufficio. Violenti estis nimis. Utinam ista violentia rapiatis regnum coelorum!

wie gut Valerius gethan habe, daß er neben sich an seiner bischöflichen Kirche einem Presbyter das Predigtamt anvertraut hatte, und sie führten diese Einrichtung, welche sie anfänglich getadelt hatten, selbst bei ihren Kirchen ein (¹). Die Blüthezeit der nordafrikanischen Kirche, die mit der Wirksamkeit des Augustinus wesentlich zusammenhängt, beruht gewiß zum bedeutenden Theil auf seinen Predigten (²). Es sind uns aber auch noch einige merkwürdige Thatsachen überliefert worden, welche zur Nachweisung des großen Eindrucks seiner Predigten dienen.

Als er einmal in einer Predigt eine schwierige Untersuchung entwickeln wollte, fühlte er sich wie durch einen göttlichen Antrieb gedrungen, von seinem Vorhaben abzugehen, und gegen die manichäische Lehre, über welche er in jener Homilie nichts sagen wollte, zu reden. Er sprach sich hierüber nach Beendigung des Gottesdienstes bei Tische gegen seine Freunde aus und sagte: „ich glaube, daß vielleicht der Herr, in dessen Hand wir und unsre Reden sind, eine irrende Seele unter dem Volke belehren und heilen wollte.“ Und dieses war denn auch wirklich so geschehen. Nämlich in den nächsten Tagen kam zu ihm ein Kaufmann, Namens Firmus, warf sich vor ihm nieder und bat ihn mit Thränen, daß er doch den Herrn für ihn anrufen wolle. Denn er habe sich seit mehreren Jahren den Manichäern angeschlossen, aber jetzt sei er durch jene Predigt zur Erkenntniß seines Irrthums gelangt. Firmus gab nun sein irdisches Gewerbe ganz auf, und weihte sich dem Mönchsleben. Er wurde in der Folge jenseits des Meeres zum Presbyter erwählt und wirkte als solcher noch längere Zeit, das Leben des Mönchs mit dem Beruf des Priesters vereinigend (³).

Einst hatte sich Augustinus nach Caesarea in Mauritanien begeben. Hier war seit alten Zeiten eine grausame Sitte einheimisch geblieben. Zu einer gewissen Zeit des

---

(¹) Possidius c. 5. (²) Possidius c. 11. u. 8. (³) Possidius c. 15.

Jahres wurde ein blutiges Kampf- und Festspiel veranstaltet (1). Nicht allein die Bewohner der Stadt, sondern auch der Umgegend, sogar Verwandte, Väter und Söhne, theilten sich in zwei Haufen, und bekämpften sich an mehreren Tagen mit Steinwürfen. Es blieb nicht bei Verwundungen, sondern auch manches Leben fiel dem blutigen Spiel zum Opfer. Augustinus entbrannte von Eifer, diese gräuelvolle Sitte zu vernichten. Er nahm in der Kirche das Wort, und suchte es in einer Predigt den Caesareensern erschütternd zum Bewußtsein zu bringen, wie frevelhaft jenes Kampfspiel sei. Anfangs gaben sie den Eindruck, den seine Rede auf sie machte, durch Beifallsbezeugungen zu erkennen. Aber er wußte wohl, daß er, so lange seine Worte nur beifällig aufgenommen würden, seinen Zweck nicht erreicht habe. Er fuhr also fort, mit aller Kraft, die Gott ihm schenkte, die schändliche Unsitte zu bekämpfen. Endlich flossen die Thränen seiner Zuhörer. Nun sah er, daß ihre Herzen gebeugt und zerknirscht seien, und war überzeugt, daß sie den Frevel nicht wieder erneuern würden. Schnell brach er die Rede ab, indem er nur noch die versammelte Gemeinde zur Danksagung gegen Gott aufforderte. Fortan wurden jene blutigen Kampfspiele in Caesarea nicht mehr angestellt (2).

Ein drittes merkwürdiges Beispiel ist folgendes: in der Kirche zu Hippo wurden eben so, wie in der übrigen nordafrikanischen Kirche, die Gedächtnißtage der Märtyrer durch schwelgerische Gelage entweiht. Die Stätten, welche der Andacht und Anbetung und der Ausspendung der Sakramente geheiligt sein sollten, wurden durch Völlerei besudelt, und diese Entheiligung ward eine Ehre der Märtyrer genannt (3). Auch in Hippo blieben diese schwelgerischen Gelage nicht auf die Gedächtnißtage der Märtyrer beschränkt, sondern der Gräuel der Verwüstung stand fast täglich an den heiligen Stätten.

---

(1) Unter dem Namen caterva. (2) De doctrina Christiana lib. IV c. 24. (3) Honor Martyrum, auch laetitia.

Augustinus besaß in seinen Erinnerungen an Mailand das Bild einer heiligeren Feier der Märtyrertage, und besonders, seitdem er Presbyter geworden war, trauerte er darüber, daß in der nordafrikanischen Kirche eine solche Schmach gehegt werde, die sonst fast überall in der Kirche entweder niemals geduldet, oder doch schon vertilgt sei. In seinem oben erwähnten Schreiben an den Bischof Aurelius von Carthago sprach er seinen Schmerz über diese Unsitte aus, und äußerte die Hoffnung, daß Aurelius zur Ausrottung eines schon während seines Diakonats von ihm verabscheuten Uebels in seiner jetzigen hohen Stellung kräftig die Hand bieten werde. Vereinzelte Bemühungen seien in der nordafrikanischen Kirche zur Beseitigung des Mißbrauchs nicht ausreichend; vielmehr müsse ein Concilium berufen, auf demselben zunächst die Sache verhandelt, und diese dann in den einzelnen Kirchen mit weiser Mäßigung und Milde, nicht gebieterisch, sondern durch Belehrung und Ermahnung durchgeführt werden (¹). Aurelius gewährte seine Mitwirkung. Denn unter seinem Vorsitz wurde auf einem Concilium, welches im Jahre 393 zu Hippo gehalten ward, ein entsprechender Kanon festgestellt, und nachher auch unter die Beschlüsse des dritten Conciliums zu Carthago aufgenommen (²). Seit dieser Zeit suchte Augustinus mit Zustimmung seines Bischofs Valerius jene Schwelgereien in der Kirche zu Hippo zu bekämpfen und auszurotten. Er mochte in dieser Beziehung schon öfter in seinen Predigten strafende Worte gesprochen haben. Aber die Gemeinde murrte: es sei unerträglich, daß ihr jetzt diese Festfreude entzogen werden solle. Da traf es sich, daß gemäß der Reihenfolge der kirchlichen Lectionen der evangelische Ausspruch: „gebt das Heilige nicht den Hunden und werft die Perlen nicht vor die Säue“, vorgelesen ward. Augustinus nahm von diesem Ausspruch in einer Predigt Veranlassung,

(¹) Epist. 22. (²) Die Worte des Kanons lauten: ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, populi etiam ab hujusmodi conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur.

die Hunde und Säue als solche darzustellen, die mit halsstarrigem Geschrei gegen die Gebote Gottes ankämpften, und sich schamlos dem Schmutze fleischlicher Begierden hingeben wollten. Er gab der Gemeinde zu bedenken, wie schmählich es sei, im Gotteshause Solches zu verüben, welches denen, die es in ihren eignen Häusern nicht unterlassen würden, die Ausschließung von dem Heiligthum und den Perlen der Kirche zuziehen müsse.

Diejenigen, welche dieser Predigt zugehört hatten, waren zwar von derselben ergriffen worden, indessen hatten sich damals, an einem gewöhnlichen Wochentage, nur Wenige zur Kirche versammelt, und Augustinus durfte, zumal über die Predigt sehr verschieden geurtheilt wurde, keineswegs annehmen, daß er der wichtigen Angelegenheit bereits Genüge geleistet habe. Bald darauf wurde aber der Quadragesimaltag gefeiert. An diesem Tage pflegte sich eine große Menge im Gotteshause einzufinden, und Augustinus wollte diesen Tag um so weniger vorübergehen lassen, ohne der unheiligen Sitte entgegenzutreten, als am nächsten Tage der Gedächtnißtag des früheren Bischofs von Hippo und Märtyrers Leontius gefeiert werden sollte, und bis dahin auch durch ein schwelgerisches Gastmahl in der Kirche gefeiert war. Augustinus bereitete sich demgemäß auf die Predigt vor. Er wählte zur Vorlesung das Evangelium von der Austreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel, und bemerkte sich außerdem noch mehrere Stellen der heiligen Schrift, auf welche er in seiner Rede Bezug nehmen wollte. Nachdem er vor dem Beginn der Predigt den evangelischen Abschnitt selbst noch einmal vorgelesen, und die gespannte Aufmerksamkeit der Gemeinde geweckt hatte, zeigte er, wie viel mehr der Herr die trunkene Völlerei aus dem Tempel würde ausgetrieben haben, da er sogar einen Verkehr, der sich auf das zu den Opfern Erforderliche bezog, nicht im Tempel geduldet habe. Augustinus fragte: „was meint ihr? sind diejenigen, welche Nothwendiges verkaufen, oder diese-

nigen, welche unmäßig trinken, einer Räuberhöhle ähnlicher?" Weiter sagte er, daß zur Zeit des alten Testaments in dem Tempel zu Jerusalem, wo doch nicht der Leib und das Blut des Herrn ausgetheilt wurde, nicht einmal mäßige, geschweige denn schwelgerische Mahlzeiten gestattet gewesen seien. Eine ähnliche Schwelgerei, als jetzt in den Kirchen Nordafrika's getrieben werde, sei in dem alten Testamente nur bei der Idolverehrung des goldenen Kalbes erwähnt. Augustinus las die Stelle des Exodus vor. Dann sprach er strafende Worte gegen die Sünde der Völlerei, indem er auf mehrere Schriftstellen Bezug nahm, namentlich auf das Gebot des Apostels Paulus, daß man mit einem Trunksüchtigen auch nicht zusammen essen solle, und auf die Worte desselben Apostels über die Werke des Fleisches und die Werke des Geistes. „Ist es nicht", sagte er, „eine Schmach, daß ihr mit jenen Früchten des Fleisches sogar der Kirche eine Ehre anthun wollt, und, wenn es euch gestattet würde, den ganzen Raum dieser großen Basilika mit Schaaren von Essenden und Trinkenden anfüllen möchtet, von den Früchten aber des Geistes, zu welchen ihr durch das Gebot der heiligen Schrift und durch unsere Seufzer eingeladen werdet, Gott keine Opfergaben darbringen, und nicht vor allem durch solche Gaben die Feste der Heiligen feiern wollt?" Darauf stellte er in unvorbereiteter Rede, so eindringlich, als der Herr es ihm auszusprechen verlieh, die gemeinsame Gefahr dar, sowohl derer, welche den Hirten der Gemeinde anvertraut seien, als auch der Hirten, welche dereinst für die anvertrauten Seelen dem Erzhirten Rechenschaft abzulegen hätten. Er beschwor die versammelte Gemeinde bei der Selbsterniedrigung, der Schmach, den Backenstreichen, der Verspeiung, den Faustschlägen, der Dornenkrone, dem Kreuze und Blute des Herrn, daß sie doch wenigstens mit ihm Mitleid haben, und an die Liebe des Greises Valerius, der ihm um ihretwillen das verantwortungsvolle Predigtamt übertragen und ihnen oft gesagt habe, daß an ihm seine Gebete erhört seien, gedenken möch-

ten. Endlich sagte er noch: „ich bin dessen gewiß, und vertraue zu ihm, der nicht lügt und durch den Mund seines Propheten gesprochen hat: „Wenn meine Kinder mein Gesetz verlassen haben, will ich mit der Ruthe ihre Uebelthaten heimsuchen, aber meine Barmherzigkeit nicht von ihnen nehmen", daß er euch, wenn ihr dies Alles verachtet, was heute vorgelesen und gesprochen ist, mit der Zuchtruthe und Geißel heimsuchen und nicht zulassen werde, daß ihr sammt dieser Welt verdammt werdet". Als Augustinus diese Worte ausgesprochen hatte, brach die Gemeinde erschüttert in Thränen aus, und er selbst konnte, dieses Zeichen der Zerknirschung erblickend, seine Thränen nicht zurückhalten. Aber jetzt glaubte er auch nichts weiter sagen zu müssen, und brach die Predigt ab.

Doch am folgenden Tage, als das Fest des Märtyrers Leontius gefeiert werden sollte, wurde ihm wider Erwarten gemeldet, daß Manche von denen, welche bei der gestrigen Predigt zugegen gewesen seien, noch nicht zu murren aufgehört hätten, sondern sagten: „weshalb sollen wir dies jetzt lassen? waren denn jene, welche dies früher nicht verhindert haben, keine Christen?" Er wußte nun wirklich nicht, was er noch mehr thun könnte, um der Unsitte die Grenze zu setzen. Indessen beschloß er, wenn dieser Widerspruch fortdauere, aus dem Propheten Ezechiel die Worte vorzulesen: „der Wächter wird freigesprochen, wenn er die Gefahr verkündigt hat, ob auch diejenigen, welchen sie verkündigt wird, sich nicht hüten wollen", darnach seine Kleider auszuschütteln und hinwegzugehen (¹). Doch wurde er zu diesem äußersten Schritte nicht gedrungen. Eben diejenigen, welche ihm als Widersacher bezeichnet waren, kamen, bevor er sich zum Morgengottesdienst in die Kirche begab, zu ihm, und ließen sich durch wenige freundliche Worte zu einer bessern Ansicht

(¹) Es kann hierbei fraglich sein, ob Augustinus nur, ohne etwas Weiteres zu sagen, die Kanzel verlassen, oder sich ganz von Hippo entfernen, und sein dortiges Amt aufgeben wollte.

umstimmen. Er unterließ daher die Vorlesung jener Schriftstelle, und bemerkte in seiner Predigt nur: „Denen, welche sagen: weshalb denn jetzt?“ können wir nichts Kürzeres und Wahreres antworten, als: doch noch jetzt!“ Aber er hielt es doch für angemessen, noch eine kurze Begründung zu geben, weshalb das in früherer Zeit Gestattete jetzt nicht mehr geduldet werden könne. Er führte den schon oben erwähnten Grund an, daß es nämlich, als nach dem Aufhören der Christenverfolgungen die Heiden in großer Zahl zur Kirche überzugehen gewünscht hätten, zweckmäßig erschienen sei, ihnen, um jedes Hinderniß des Uebertritts möglichst hinwegzuräumen, für die Mahlzeiten an den Götterfesten einen Ersatz an den Märtyrertagen darzubieten. Jetzt aber, da dieselbe Rücksicht bei den schon im Christenthum Festgewurzelten nicht mehr stattfinde, sei es an der Zeit, das bisher Geduldete nicht mehr zu dulden. Augustinus wies dann auf das erweckende Beispiel der Kirchen jenseits des Meeres hin, und nahm Bezug auf die Einwendung, daß doch zu Rom in der Basilika des Apostels Petrus häufige Gastmähler gehalten würden. Er glaubte dies bestreiten zu dürfen. Wenn aber auch die Einwendung gegründet sei, so müsse doch noch vielmehr, als die Basilika, das Wort des Apostels Petrus in Ehren gehalten werden, und der heilige Petrus sage in seinem Briefe: es müsse denen, welche sich zu Christo bekehrt hätten, genug sein, daß sie die frühere Zeit ihres Lebens in Lüsten, Trunkenheit, Fressen und Saufen zugebracht hätten. Augustinus beschloß, als er sah, daß seine Zuhörer von guten Vorsätzen bewegt wurden, seine Rede mit der Ermahnung, daß sie des Nachmittags wiederum an dem Gottesdienste theilnehmen möchten. Dann werde es erhellen, ob sie der Vernunft, oder der Sinnlichkeit sich unterwerfen wollten.

Zu dem Gottesdienste am Nachmittage versammelte sich noch eine größere Zahl, als am Morgen zugegen gewesen war. Es wurde aus der heiligen Schrift gelesen und ge-

sungen. Augustinus hatte jetzt nicht die Absicht, zu reden, doch sprach er auf den Wunsch des Bischofs noch einige Worte der Ermunterung und des Dankes. Die gewöhnliche Abendandacht ward gehalten, und als bereits Augustinus mit Valerius die Basilika verlassen hatte, blieb dort noch bis zum tiefer dunkelnden Abend eine zahlreiche Menge unter Psalmgesang beisammen. Seit dieser Zeit hörte jener Mißbrauch in der Kirche zu Hippo auf (1).

---

# Achtes Capitel.

## Augustinus als Presbyter im Verhältniß zu den Manichäern. Seine Schriften gegen dieselben.

Wir haben erwähnt, daß Augustinus, wenn er in seinen Predigten die Kirchenlehre entwickelte und auf das Leben der Gemeinde anwandte, nicht selten eine Polemik gegen häretische und sektirerische Widersacher der Kirche einfließen ließ. Schon die treue Sorgfalt für die Gemeinde mußte ihn hierzu veranlassen. Denn nicht allein durch die Darstellung der Wahrheit, sondern auch durch die Beleuchtung und Widerlegung des Irrthums mußte die Gemeinde in der Wahrheit befestigt, und gegen die Versuchungen der Irrlehrer gerüstet werden. Dazu kam, daß ebenfalls gar manche Häretiker seinen Predigten zuhörten, und so gab er denn gewiß auch in dem Wunsche, daß er diesen oder jenen Verirrten zur Kirche zurückrufen möchte, seinen Homilien öfter eine apologetisch-polemische Richtung. Im Ganzen hielt er freilich den Gesichtspunkt fest, daß diejenigen, welchen er

(1) Epist. 29. Es ergiebt sich übrigens aus Augustin's Predigten, daß die Entweihung der Märtyrerfeste keineswegs sobald aus der nordafrikanischen Kirche überhaupt verschwand. Zu vergl. enarr. in Psalm. 69.

predigte, als eine kirchliche Gemeinde in der Wahrheit gegründet seien, und die apologetisch-polemische Richtung ist keineswegs in seinen Predigten vorherrschend. Aber dabei hegte er doch das lebendige Verlangen, die von der Kirche Getrennten mit der Kirche zu vereinigen, und nach allen seinen Kräften Eine Heerde um den Einen Hirten zu versammeln, sei es durch das mündliche Wort oder durch Schriften. Wir können uns vorstellen, daß er in dieser Hinsicht sein besonderes Augenmerk auf die Manichäer gerichtet habe, vorzüglich in der früheren Zeit seines Presbyterats, bei seiner noch frischen Erinnerung an seine eignen Irrsale unter der manichäischen Sekte. Diese sich von selbst ergebende Ansicht wird bestätigt. Um so mehr aber wurde er während seiner Wirksamkeit als Presbyter zur Apologetik und Polemik gegen die Manichäer veranlaßt, weil in Hippo eine bedeutende Anzahl von Manichäern vorhanden war. Denn ein manichäischer Presbyter, Namens Fortunatus, hatte sich lange Zeit dort aufgehalten, und so Viele zum Uebertritt in seine Sekte bewogen, daß er zu Hippo am liebsten verweilte.

Die frühste Schrift, die Augustinus als Presbyter gegen die Manichäer verfaßte, ist die Schrift „von der Heilsamkeit des Glaubens“ ([1]). Er widmete diese Schrift seinem Jugendfreunde Honoratus, und wünschte durch dieselbe, die er zunächst mit Rücksicht auf den Standpunkt seines Freundes verfaßte, auch noch manchen Anderen, welche an einer ähnlichen Befangenheit als Honoratus litten, den Uebergang zur Kirche anzubahnen.

In der Schrift von der Heilsamkeit des Glaubens wirft Augustinus einen wehmüthigen Rückblick auf seine früheren manichäischen Verirrungen, in welche er seinen Freund, der anfangs durchaus nichts von den Manichäern wissen wollte, hineingezogen hatte ([2]). Er beklagt die unbesonnene Leicht-

([1]) Liber de utilitate credendi, ad Honoratum. (Opp. tom. VIII.)
([2]) Bd. 1, S. 100.

gläubigkeit, mit welcher er den manichäischen Aeußerungen gegen den Glauben, die mit Polemik gegen das alte Testament verbunden waren, Gehör geschenkt habe, und sucht dann die Nachweisung zu geben, daß der Glaube nicht gering zu achten, sondern als der von Gott zur Erreichung der Wahrheit geordnete Weg zu preisen sei. Einleitend zu dieser Entwickelung, deren Grundgedanken schon in dem Buche vom Lehrer ausgesprochen sind, verhält sich eine Beleuchtung der manichäischen Polemik gegen das alte Testament. „Bei meinem Gewissen", sagt Augustinus, „und bei Gott, der in den arglosen Seelen seine Wohnung hat, bezeuge ich dir, daß ich nichts für weiser, keuscher und frömmer halte, als alle jene Schriften, welche die Kirche unter dem Namen des alten Testaments besitzt. Glaub' mir, was auch in jenen Schriften enthalten ist, es ist erhaben und göttlich, voll Wahrheit und heilsamster Zucht zur Erquickung und Erneuerung des Gemüthes, und durchaus so eingerichtet, daß jeder zur Genüge daraus schöpfen kann, wenn er nur, wie die wahre Frömmigkeit es fordert, demüthig und gottesfürchtig zum Schöpfen herannaht". Augustinus eifert gegen die Unbedachtsamkeit oder vielmehr Unverschämtheit der Manichäer, daß sie das alte Testament verwerfen, dagegen die Schriften des neuen Testaments im Allgemeinen als Urkunden der Wahrheit anerkennen, und dabei den Einwurf, daß doch in dem neuen Testamente ausdrücklich die göttliche Wahrheit des alten Testaments bezeugt werde, durch die willkührliche Annahme von Verfälschungen der neutestamentlichen Schriften beseitigen wollten. „Stets", sagt er, „auch damals, als ich jene noch hörte, ist mir diese Behauptung durchaus schwach erschienen, und nicht allein mir, sondern — wie ich mich wohl erinnere — auch dir, und uns allen, die wir mit etwas mehr Einsicht zu urtheilen suchten. Jetzt aber, nachdem mir so Vieles, was mich damals bestimmte, auseinandergesetzt und erklärt worden ist, scheint mir nichts unverschämter, oder, um mich milder auszudrücken, nichts unbedachtsamer und

haltloser zu sein, als die Behauptung, daß die heiligen Schriften verfälscht seien, da die Manichäer dies aus den Handschriften nicht beweisen können. Denn wenn sie die heiligen Schriften ganz verwerfen wollten, so wäre ihr Widerspruch grader, oder ihr Irrthum verzeihlicher.

Von einer eingehenden Widerlegung der manichäischen Polemik gegen das alte Testament sieht Augustinus in seiner Schrift an den Honoratus ab; er deutet nur darauf hin, daß durch die Anwendung der allegorischen Deutung bei dem alten Testamente ein Blick in einen unermeßlichen Reichthum göttlicher Wahrheit und erhabner Mysterien geöffnet werde; aber aufmerksam macht er seinen Freund auf die Leichtfertigkeit, mit welcher von den Jüngern der Manichäer über das alte Testament abgesprochen werde. Auf welchem Wege und bei welchen Auslegern man das Verständniß einer Schrift zu suchen habe? Ob man die Prüfung einer Schrift mit einem ungünstigen Vorurtheil unternehmen dürfe? Und ob man zunächst bei den Gegnern, oder bei den Freunden und Anhängern einer Schrift die richtige Auffassung dieser Schrift suchen müsse? „Nichts", sagt Augustinus, „ist leichtfertiger und anmaßender, als in Betreff irgend welcher Bücher die Ausleger, welche bezeugen, daß sie an jenen Büchern festhalten, und dieselben ihren Schülern erklären können, zu verlassen, und das Verständniß jener Bücher bei denen zu suchen, welche den Verfassern derselben — ich weiß nicht aus welchen zwingenden Gründen — den heftigsten Krieg angesagt haben. Wer ist jemals der Meinung gewesen, daß ihm das Verständniß der schwer zu verstehenden Bücher des Aristoteles von einem Feinde des Aristoteles aufgeschlossen werden müsse? Wer hat unter der Anleitung des Epikur die geometrischen Schriften des Archimedes lesen oder erlernen wollen? Wenn wir den Virgil von vorn herein mit Widerwillen betrachtet hätten, so würde uns in so vielen Fragen, von welchen die Grammatiker beschäftigt werden, kein Genüge geschehen sein. Nun aber wird denjenigen, durch deren Auslegung der Dichter am

lobenswerthesten erscheint, am meisten Beifall gezollt, und wenn der Lehrer eine Frage nicht aufzulösen vermag, so rechnen wir dies seinem Mangel an Auffassungsgabe zu. Will er aber zu seiner Vertheidigung dem großen Dichter einen Fehler beimessen, so werden kaum noch Schüler bei ihm aushalten. Wäre es denn etwas Außerordentliches gewesen, wenn wir den Männern, durch welche laut den Zeugnissen so vieler Jahrhunderte der heilige Geist geredet hat, ein ähnliches Wohlwollen dargeboten hätten? Aber freilich, wir einsichtsvollen Jünglinge und bewunderungswürdigen Erforscher der Vernunftgründe hielten dafür, ohne jene Schriften aufzuschlagen, ohne nach Lehrern zu suchen, ohne unsere Unfähigkeit einigermaßen anzuklagen, ohne jenen, welche seit so langer Zeit und weit und breit gewollt haben, daß jene Schriften gelesen, aufbewahrt und ausgelegt würden, auch nur ein mäßiges Urtheil einzuräumen, — wir hielten dafür, daß wir bei den Verehrern jener Schriften nichts glauben dürften, eingenommen durch die Stimme der Feinde und Verächter, bei denen wir unter der falschen Verheißung von Vernunftgründen tausend unerhörte Fabeln zu glauben und zu verehren gezwungen wurden".

Mit diesen Worten wird schon auf den Grund hingedeutet, den Augustinus bei der Aufgabe, die er sich in der Schrift an den Honoratus gestellt hatte, mit besonderem Nachdruck geltend machte. Den Weg des Glaubens wollte er gegen den Wissensdünkel vertheidigen. Die Religion, sagt er, bezieht sich auf die Seele, und ist als die wahre Weisheit der Seele zu betrachten. Die Sehnsucht nach der Erreichung dieses Guts ist in der Seele vorhanden, denn die Seele sucht nach der wahren Religion; aber doch als die Suchende entbehrt sie noch des ersehnten Gutes, sie ist in ihrem gegenwärtigen natürlichen Zustande durch Thorheit verfinstert. Wo soll sie die wahre Religion finden? Viele bieten sich als Lehrer an. Wenn nun aber unter diesen Lehrern einzelne durch besonderen Ruf und durch fast einmüthige

Zustimmung der Völker sich auszeichnen, ist es dann nicht erforderlich, durch sie zunächst die Mittheilung des ersehnten Guts zu erwarten? Oder soll gerade die Menge ihrer Anhänger vor ihnen zurückschrecken, weil die Wahrheit nur im Besitze Weniger sei? Dann würde also auch zum Beispiel nicht bei Cicero, sondern bei irgend einem mittelmäßigen Redner die Beredsamkeit zu erwarten sein. Wenn daher die Zahl der Anhänger im Allgemeinen ein günstiges Vorurtheil zu erwecken geeignet ist, so ergiebt es sich, daß vor allem vermittelst der Kirche die wahre Religion gesucht werden muß. Denn die Kirche ist am zahlreichsten, ihr allein gebührt die Benennung katholisch, sie wird von der irdischen Staatsgewalt als die Gemeinschaft der wahrhaften Gottesverehrung anerkannt, durch sie sind auch die menschlichen Gesetze christlich geworden. Deshalb ist nichts vernunftgemäßer, als mit der Sehnsucht nach Wahrheit sich an die Kirche anzuschließen, und den Weg zur Erreichung der Wahrheit, welchen die Kirche lehrt, zu betreten; und dieser Weg ist der Weg des Glaubens. Oder darf hiergegen erwidert werden: eben weil die katholische Kirche den Weg des Glaubens anbefiehlt, so darf bei ihr die Wahrheit nicht gesucht werden? Gewiß nicht. Die wahre Religion kann ohne den Weg des Glaubens nicht erlangt werden.

Dies sucht Augustinus im Fortgange seiner Schrift darzustellen. Er wirft die Frage auf: weshalb soll es denn ein Vorwurf sein, zu glauben? und antwortet, daß bei diesem Vorwurfe eine Vermischung der Begriffe des Glaubens und der Leichtgläubigkeit stattfinde. Glaube und Leichtgläubigkeit sei aber so wenig ein und dasselbe, als Neugierde und Wißbegierde. Ohne Glauben können die heiligsten und innigsten Verhältnisse des menschlichen Lebens nicht bestehen. Unter Freunden muß gegenseitiges Vertrauen herrschen, oder die Freundschaft hört auf. Kann es ferner einem Lehrer der Religion zugemuthet werden, die heiligen Lehren an Un-

würdige mitzutheilen, nämlich an solche, welche mit erheucheltem Verlangen kommen? Aber was bleibt übrig, da er doch ihr Herz nicht zu durchschauen vermag, als daß er Vertrauen schenke? Wenn also von ihm erwartet werden darf, daß er vertraue, soll er dann nicht ebenfalls für sich Vertrauen in Anspruch nehmen dürfen? Oder wäre es gerade nur denen, welche sich nach der Erreichung der wahren Gottesverehrung sehnen, zur Pflicht gemacht, den Glauben, der sonst in den menschlichen Lebensverhältnissen eine nothwendige Stelle hat, zu verweigern? Dies würde der barmherzigen göttlichen Veranstaltung, den Menschen das höchste Gut mitzutheilen, durchaus widersprechen. Gesetzt nämlich, es gäbe solche, welche lediglich auf dem Wege der Vernunfterkenntniß in den Besitz der wahren Religion gelangen könnten, — aber Augustinus wollte diese Annahme keineswegs einräumen, — so würden doch nur sehr Wenige eine solche Höhe des geistigen Standpunktes einnehmen. Wird denn Gott allen übrigen Menschen jenes höchste, beseligende Gut vorenthalten? Oder entspricht es seinem Erbarmen, sie allmählig und stufenweise zu dem innerlichsten Heiligthum hinzuführen? Es ist nicht zweifelhaft, welche Ansicht die frömmere sei. Und kann es jenen Wenigen, welche dieser herablassenden göttlichen Liebe nicht zu bedürfen scheinen, drückend sein, auf demselben Wege, wie alle übrigen Menschen, zur Erkenntniß der Wahrheit aufzustreben, nämlich auf dem Wege des Glaubens, oder der demüthigen, vertrauensvollen Hingebung an das verkündigte Wort, und der damit zusammenhängenden Heiligung des Lebens? Im Gegentheil würde, wenn sie des für ihre Mitmenschen sicheren Weges sich überheben dürften, dies für Andere ein gefahrbringendes Beispiel sein. „Das ist die Vorsehung der wahren Religion und das von unsern Vorfahren an uns überlieferte göttliche Gebot. Dieses Gebot zerstören und vertilgen wollen, ist nichts Anderes, als einen frevelhaften Weg zur wahren Religion suchen. Die dies thun,

können das, was sie erstreben, nicht erreichen, auch wenn ihnen zugestanden wird, was sie wollen. Denn wie ausgezeichnet auch ihre Geistesanlage sein möge, so kriechen sie doch am Boden, wenn nicht Gott ihnen beisteht. Gott aber schenkt seinen Beistand denen, welchen die menschliche Gemeinschaft, die zu Gott emporstrebt, am Herzen liegt. Welchen heilbringenderen Weg kann es geben, als zunächst durch den Glauben an die göttlichen Offenbarungen, welche zur Vorbildung und Vorbereitung des Geistes gereichen sollen, zur Auffassung der Wahrheit tüchtig zu werden, oder selbst bei völliger Tüchtigkeit lieber einen Umweg zu machen und auf dem sichersten Wege fortzuschreiten, als für sich selbst Gefahr herbeizuführen, und Anderen ein Beispiel des Vorwitzes darzubieten?"

Aus diesen Erörterungen ergiebt es sich, von welcher Begriffsbestimmung des Glaubens Augustinus in seiner Schrift über die Heilsamkeit des Glaubens ausgeht. Der Glaube ist ihm, und wir haben dies schon öfter zu erwähnen Veranlassung gehabt, die vertrauensvolle Zustimmung, welche einer Autorität, der solche Zustimmung gebührt, geschenkt wird. Augustinus unterläßt auch hier nicht die Bemerkung, daß ebenfalls in jeglichem Wissen eine Zustimmung der Seele enthalten sei; aber in so fern unterscheidet er die Zustimmung des Glaubens von der Zustimmung des Wissens, als er sagt, daß die letztere stets auf der Einsicht der von Gott erleuchteten Vernunft beruhe. Dabei jedoch erhellt es, daß in seinem Sinne auch der Glaube in gewisser Hinsicht einen gemeinsamen Boden mit der Zustimmung der Vernunfterkenntniß haben müsse. Auch der Glaube, bemerkt Augustinus, ruht auf einem Ausspruche des innerlichsten Wahrheitsbewußtseins, auf dem Zeugnisse von Gott, welches selbst in der verdunkelten menschlichen Seele unveräußerlich geblieben ist, durch die göttliche Offenbarung in den Werken der Schöpfung geweckt und gestärkt wird, und darauf hinweist, daß Gottes Vorsehung die irdischen An-

gelegenheiten regiere, und den emporstrebenden Sehnsuchtszug des Herzens nicht ungestillt lassen werde. Das unverblendete menschliche Wahrheitsbewußtsein erkennt seine eigne Unzulänglichkeit, ohne eine zunächst vom Glauben anzueignende göttliche Heilsveranstaltung zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen; es hofft aber auch auf eine solche Heilsveranstaltung, und beugt sich demüthig der durch klare Merkmale sich kundgebenden göttlichen Autorität. Diese ist in Christo erschienen. Christus hat gezeigt, wohin die göttliche Gnade sich herablassen, und wohin die menschliche Schwachheit sich erheben könne. Durch Wunder hat der Herr seine göttliche Sendung bestätigt; durch die in seinen Wundern sich offenbarende göttliche Herrlichkeit und Liebe hat er alle, welche für das Verständniß der Wahrheit noch nicht gereift waren, zum Glauben an die Wahrheit eingeladen, auf daß sie, seinen Geboten nachfolgend und ihr Leben in sein heiliges Vorbild verklärend, dereinst auch die Wahrheit erkennen möchten. Er forderte von denen, welche ihm angehören wollten, den Glauben; und dieser Forderung wagen die Manichäer sich entgegenzusetzen? Doch sie ermahnen zum Glauben an Christum, und kommen durch diese Ermahnung, ohne welche sie freilich auf den Namen von Christen gar keinen Anspruch machen könnten, mit sich selbst in Widerspruch. Die Autorität, welche für die Augenzeugen des Lebens Christi die Wunder des Erlösers waren, ist für die später Lebenden seine Kirche, welche die heiligen Schriften, die von dem Herrn zeugen, als Urkunden der Wahrheit bestätigt, und durch Alter, Anzahl und Einstimmigkeit mit majestätischem Ansehen den Glauben, welchen sie verkündigt, anbefiehlt. Nun sprechen zwar auch die Manichäer von der Glaubwürdigkeit der meisten evangelischen Schriften, aber diese Glaubwürdigkeit wurzelt wesentlich in dem Zeugniß der Kirche. „Sollen wir also zweifeln", fragt Augustinus seinen Freund, „uns zu bergen in den Schooß der Kirche? Ihr den Vorrang nicht zuerkennen wollen, ist

entweder ein Zeichen der größten Unfrömmigkeit, oder des jähen Hochmuthes. Denn wenn sonst kein sicherer Weg zur Weisheit und zum Heil der Seele führt, als der Glaube, welcher auf die Erkenntniß der Wahrheit vorbereitet, was ist es denn anders als Undankbarkeit gegen die göttliche Hülfe, wenn wir einer so mächtigen Autorität Widerstand leisten wollen? Und wenn jede Wissenschaft, auch die untergeordnete und leichte, um richtig aufgefaßt zu werden, einen Lehrer oder Meister erfordert, was ist dann unbedachtsamer und hochmüthiger, als die Bücher der göttlichen Geheimnisse nicht bei ihren eignen Auslegern kennen lernen, oder sie unerforscht verdammen zu wollen? Deshalb, wenn dich die Vernunft oder meine Rede einigermaßen bewegt hat, und du, wie ich glaube, wahrhafte Sorge für dich trägst, so bitte ich dich, daß du mich hören, und dich den treuen Lehrern der katholischen Christenheit mit frommem Glauben, lebendiger Hoffnung und einfältiger Liebe hingeben, und Gott, durch dessen Güte wir geschaffen sind, durch dessen Gerechtigkeit wir gestraft, und durch dessen Gnade wir befreit werden, unablässig anflehen wollest. Dann werden dir weder Unterweisungen noch Unterredungen gelehrter und wahrhaft christlicher Menschen, noch Bücher, noch eigne klare Gedanken mangeln, wodurch du ohne Schwierigkeit finden magst, was du suchest".

Vermuthlich blieben Augustin's Bemühungen um seinen Freund nicht erfolglos, sondern waren von Einfluß darauf, daß Honoratus sich, wenngleich zögernd und langsam, der Kirche anschloß (1).

Die manichäische Grundlehre war der Dualismus. Ein Urgutes und ein Urböses wurden einander entgegengesetzt, und aus ihnen die Entwickelungen eines Lichtreiches und eines

(1) Diese Vermuthung beruht auf der Annahme, daß epist. 140 an denselben Honoratus gerichtet sei, welchem das Buch de utilitate credendi gewidmet wurde.

Reiches der Finsterniß abgeleitet. Es wurde dann ferner eine Vermischung des Lichtreiches mit dem Reiche der Finsterniß in der irdischen Weltordnung angenommen, und demnach, wie von Anfang an zweierlei Seelen einander entgegengesetzt gewesen seien, das Gute und das Böse in dem menschlichen Leben auf die Thätigkeit einer guten und einer bösen Seele zurückgeführt. Zur Bekämpfung dieser in unserm Werke schon oft erwähnten manichäischen Grundanschauungen verfaßte Augustinus eine Schrift „über die zwei Seelen“ (1). In seiner Schrift über die Heilsamkeit des Glaubens greift er den Weg an, auf welchem die Manichäer ihre Lehre aufbauen wollten; in der Schrift von den zwei Seelen wendet er sich gegen den Kernpunkt des Manichäismus selbst. Aehnlich, wie sich in seiner Schrift an den Honoratus seine Selbstvorwürfe wegen seiner einstmaligen manichäischen Verirrungen hindurchziehen, ist dieses auch in seiner Schrift über die zwei Seelen der Fall, und so wie er in jener Schrift das sehnliche Verlangen kund giebt, seine einstigen, zum Theil durch ihn verleiteten Mitgenossen von dem Irrwege des Manichäismus zur Kirche heimzurufen, spricht er auch in dieser Schrift ein gleiches Verlangen aus. Die Polemik in dem Buche über die zwei Seelen hat das Eigenthümliche, daß Augustinus nachweist, wie er bereits damals, als er sich den Manichäern zugesellte, die Irrthümer derselben hätte vermeiden sollen; im Uebrigen begegnen wir solchen Entwickelungen, die wir schon früher zu betrachten veranlaßt waren.

Dem Dualismus der Manichäer wird in der Schrift von den zwei Seelen der Grundsatz entgegengestellt, daß ein jegliches Leben eben dadurch, daß es Leben sei und in so fern es Leben sei, der höchsten Quelle und dem Urgrunde alles Lebens, also dem höchsten und allein wahren Gotte angehöre. Indessen hält Augustinus die Anschauung von dem

(1) De duabus animabus contra Manichaeos liber unus. (Opp. tom. VIII.)

Urquell des Lebens und dem Theilhaben an demselben für sehr schwierig, vielleicht für zu schwierig, als daß er sie zu jener Zeit, in welcher er die Manichäer hörte, aufzufassen vermocht hätte. Leichter dagegen möge Folgendes einleuchten: der geistigen Erkenntniß gebührt der Vorzug vor der sinnlichen Wahrnehmung. Dies wird von allen Urtheilsfähigen eingeräumt werden. Diese werden also auch einräumen, daß dem nur durch geistige Erkenntniß Wahrnehmbaren der Vorzug vor den Gegenständen der sinnlichen Anschauung zukomme. Nun ist das Leben der Seele nicht Gegenstand der sinnlichen, sondern der geistigen Anschauung; folglich ist jede Seele höheren Wesens, als sogar die leuchtendsten Gestirne, die nach der manichäischen Lehre göttlicher Natur sein sollen. Daher ist es widersinnig, den strahlenden Himmelskörpern göttliches Wesen beizumessen, und dagegen einen großen Theil der Seelen, obgleich dieselben auf höherer Stufe des Daseins von dem Urquell alles Lebens Zeugniß geben, von der göttlichen Schöpfermacht auszuschließen.

Aber hier lag die Einwendung nahe: soll denn auch, wenn das geistig Erkennbare dem sinnlich Wahrnehmbaren vorzuziehen ist, eine von Sünden befleckte Seele mehr gerühmt werden, als der reine und lichte Sonnenstrahl? Augustinus antwortet: allerdings, in so fern das beiderseitige Wesen mit einander verglichen wird. Unlauteres Gold ist doch noch von edlerem Gehalte, als geläutertes Blei. Indessen war durch diese Gegenbemerkung die Bedeutung jenes Einwurfes nicht erschöpft. Denn was war von den Fehlern an und für sich zu sagen? Gehörten diese zu dem geistig Erkennbaren, oder zu dem sinnlich Wahrnehmbaren? Doch wohl zu dem Ersteren. Es ward aber behauptet, daß dem sinnlich Wahrnehmbaren das geistig Erkennbare vorzuziehen sei. Mithin schien sich die Folgerung zu ergeben, daß noch mehr, als der Ursprung des sinnlichen Lichts, der Ursprung der Sünde auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden müsse. Augustinus erwidert: ähnlich wie Schatten und

Finsterniß nur in Beziehung auf das Licht, und zwar als Beraubung des Lichts, sinnlich bemerkbar seien, könne auch von den Fehlern nicht an und für sich gesagt werden, daß sie zu dem Erkennbaren gehörten, sondern jeder Fehler sei nur erkennbar als eine Beraubung des Guten; was also mit andern Worten heißt, daß die Fehler eben nur als an der sündigenden Seele haftende Flecken und Verfinsterungen aufzufassen seien, und von der sündigenden Seele hatte Augustinus schon gesagt, daß sie als Seele selbst in der tiefsten Entartung höheren Wesens bleibe, als die sinnlich wahrnehmbare Natur. Aber er will auch nicht um das Wort „erkennbar" streiten, wenn jemand darauf bestehe, daß die Beraubungen des Guten dem Erkennbaren zugerechnet werden müßten. Nur daß dann nicht gesagt werden dürfe, daß der in Beziehung auf Substanzen ausgesprochene Satz ebenfalls in Betreff der Beraubungen oder Negationen der Substanzen seine Gültigkeit behalte. Der Besitz der Tugend ist ungleich mehr werth, als der Besitz irdischen Gutes, aber die Negationen beider Güter lassen keinen Vergleich mehr zu. Da jedoch der Besitz der Tugend dem Besitz der irdischen Güter soweit vorzuziehen ist, muß auch der Verlust der Tugend viel bedauernswerther sein, als der Verlust des irdischen Gutes.

Nachdem Augustinus durch diese Beweisführung darzustellen gesucht hat, daß alles Seelenleben seinen Ursprung aus Gott habe, nimmt er noch Rücksicht auf den manichäischen Einwurf, daß durch Aussprüche des neuen Testaments zwischen solchen Seelen, die aus Gott, und solchen Seelen, die nicht aus Gott seien, unterschieden werde. Leicht war die Nachweisung, daß diese Aussprüche nicht auf einen ursprünglichen Unterschied in der Natur, sondern auf einen Unterschied in der Willensrichtung sich beziehen. Doch in diesem Zusammenhange drängte sich die Frage auf: woher stammt denn das Böse? Auf welche Weise Augustinus diese Frage zu beantworten pflegte, haben wir bereits, als

wir sein Werk vom freien Willen betrachteten, ausführlich dargestellt. Auch in seiner Schrift von den zwei Seelen weist er überzeugend nach, daß lediglich nur aus der Willensfreiheit das Böse abgeleitet werden könne. „Ein jeglicher Geist", sagt er, „liest das durch göttliche Schrift ihm eingeschriebene Wort, daß keine Sünde willenlos geschehe". Daher fordert er, daß bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen auf diesen klaren Ausspruch des Selbstbewußtseins zurückgegangen werde, und entnimmt aus demselben abermals eine Folgerung gegen die manichäische Lehre von den beiden Naturen. Denn gemäß der Ueberzeugung, daß die Sünde aus dem zum Bösen wie zum Guten bestimmbaren freien Willen hervorgehe, könne der Ursprung der Sünde weder aus der göttlichen, unwandelbar guten Natur. noch aus einer dem Lichtreich völlig entgegengesetzten Natur der Finsterniß, welcher keine Selbstbestimmung zum Guten und keine Zurechnungsfähigkeit zukomme, abgeleitet werden. Deshalb erblickt auch Augustinus ebenfalls in der Reue eine dem menschlichen Geiste von Gott eingeprägte Schrift, welche bezeuge, daß die Sünde eine Selbstthat des freien menschlichen Willens sei. „Auch dies", sagt er, „ist eine Stimme der Natur. Keinen noch so Einfältigen hat dieses Bewußtsein verlassen. Jemand kann sagen, daß er nicht sündige, aber keine Barbarei wird es auszusprechen wagen, daß für den Sünder die Reue nicht heilsam sei. Wenn dies sich so verhält, so frage ich, welche von beiden Arten der Seelen die Sünden zu bereuen hat? Das weiß ich nämlich, daß weder jene Seele zu bereuen hat, die kein Böses thun kann, noch jene, die kein Gutes thun kann. Wenn also, damit ich mich ihrer Worte bediene, die Seele aus der Finsterniß über die Sünde Reue empfindet, so ist sie nicht vom Wesen des höchsten Bösen; wenn aber die Lichtseele Reue empfindet, so ist sie nicht vom Wesen des höchsten Guten. Denn die Reue ist jene heilsame Gemüthsstimmung, in welcher der Bereuende empfindet, daß er übelgethan habe, während er

das Gute thun sollte. Trage ich denn, wenn ich übelgethan habe, nichts Böses in mir? oder bereue ich mit Recht, wenn ich nicht übelgethan habe? Daher mögen sie entweder die Heilsamkeit der Reue leugnen, und sie werden dann nicht allein auf den christlichen Namen keinen Anspruch mehr haben, sondern auch von allen, die noch einige Vernunft besitzen, zurückgewiesen werden; oder sie mögen aufhören, jene zwei Arten der Seele, die eine, aus der nichts Gutes, die andere, aus der nichts Böses sei, zu behaupten und zu bekennen, und wenn sie sich hierzu verstehen, so werden sie aufhören, Manichäer zu sein".

Augustinus beschließt diese Schrift mit folgenden Worten: „ihr habt mich damals von der Erwägung so einleuchtender Gründe zurückgehalten, doch ihr schadetet mir, ohne daß ich es fühlte. Jetzt aber fühle ich den Schmerz, mit welchem ihr in theuren Freunden, die es nicht fühlen, mich verwundet und peiniget. Beachtet dieses, meine Theuren; ich bitte euch! Wenn ihr mir auch nur das Urtheil eines ganz gewöhnlichen Menschen zugesteht, so seid gewiß, daß dieses viel zuverlässiger ist, als jenes, was wir dort zu lernen schienen, oder vielmehr zu glauben gezwungen wurden. Großer Gott, allmächtiger Gott, allgütiger Gott, dessen Wesen als ein unverletzbares und unwandelbares zu glauben und zu erkennen uns gebührt, Du Dreieiniger, den die katholische Kirche verehrt, ich flehe zu Dir, nachdem ich Deine Barmherzigkeit erfahren habe, Du wollest nicht zulassen, daß diejenigen, mit welchen ich von meiner Kindheit an stets in größter Uebereinstimmung gelebt habe, in Deiner Verehrung von mir getrennt seien! — Es darf nun von mir erwartet werden, daß ich zeigen möge, wie die katholischen Schriften gegen die Angriffe der Manichäer vertheidigt werden können, aber in andern Büchern wird Gott zu diesem Zwecke mein Vorhaben fördern".

Diese letzte Bemerkung deutet an, daß Augustinus als Presbyter sich einen Plan zur Widerlegung der Manichäer entworfen hatte, und nach der Vollendung seiner Schrift von

den zwei Seelen zunächst die manichäische Polemik gegen die heilige Schrift, namentlich gegen das alte Testament, zurückweisen wollte. Er konnte hoffen, daß er dadurch Viele dem Manichäismus entfremden werde. Denn er wußte aus eigner Erfahrung, daß die Manichäer weniger durch eine einleuchtende Entwickelung ihrer eignen Lehren, als durch Vorwürfe gegen die Kirchenlehre zum Abfall von der Kirche verleiteten. Nun hatte er zwar schon in seiner allegorischen Auslegung der Genesis mit der Bekämpfung der manichäischen Angriffe gegen die heilige Schrift den Anfang gemacht, aber doch durch diesen Erklärungsversuch die Vorwürfe der Manichäer noch nicht umfassend genug entkräftet. Wir haben erwähnt, daß besonders Adimantus, ein Schüler Mani's, die manichäische Polemik gegen das alte Testament ausgebildet und in dieser Beziehung ein Werk verfaßt hatte, in welchem er durch Vergleichung alttestamentlicher und neutestamentlicher Stellen das alte Testament in Widerspruch zu dem neuen Testamente setzen wollte (1). Eine Widerlegung dieses Buches unternahm Augustinus in seiner Schrift gegen den Adimantus (2). Da wir bereits manche Proben aus dem Buche des Adimantus mitgetheilt haben (3), so bemerken wir jetzt nur noch über die Gegenschrift des Augustinus, daß diese ein Muster einer theologischen Streitschrift ist. Das Verhältniß des alten und neuen Bundes, einerseits die wesentliche Einheit zwischen beiden, und andrerseits der Unterschied, darauf beruhend, daß in dem alten Testamente durch das Joch und die Zucht des Gesetzes auf die Gnade und Freiheit des Evangeliums vorbereitet werden sollte, ferner die in dem alten Testamente vorwaltende Furcht vor der göttlichen Heiligkeit, und die in dem neuen Testamente entfaltete Liebe im Bewußtsein der göttlichen Barmherzigkeit, die Abschattung der neutestamentlichen Erfüllung in der sacrament-

---

(1) Bd. 1, S. 83. (2) Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus (Opp. tom. VIII.) (3) Bd. 1, S. 83. u. f.

lich-vorbildlichen Bedeutung des alten Bundes, die gemäß dem Bedürfniß der menschlichen Auffassung vermenschlichende Sprache der göttlichen Offenbarung; — alles dieses ist in der Streitschrift gegen den Adimantus mit schlagenden Worten ausgesprochen, auf sorgfältiger Vergleichung von Schriftstellen begründet, und durch psychologische Entwickelungen anschaulich gemacht.

In dem Wunsche, welchen Augustinus bei der Abfassung dieser Schriften hegte, daß dieselben zur Zerstörung des Manichäismus beitragen möchten, mußte vorzüglich auch der Wunsch enthalten sein, dem Einfluß des Fortunatus entgegenzuwirken. Doch bot sich auch noch ein anderer Weg dar, um den Erfolgen des manichäischen Presbyters in Hippo das Ziel zu setzen. Nämlich als Augustinus durch seine Predigten Aufsehen erregte, und gleichzeitig durch Schriften den Manichäismus bekämpfte, entstand bei Vielen von den Hipponensern das Verlangen, daß er einmal mit Fortunatus, der ebenfalls den Ruf großen Scharfsinns und großer Gelehrsamkeit hatte, eine theologische Disputation halten möge. Sie wandten sich deshalb an Augustinus und empfingen eine zusagende Antwort. Aber würde Fortunatus einwilligen? Sogleich begaben sie sich auch zu ihm, und sprachen ihm dieselbe Bitte aus. Diese Bitte kam dem Fortunatus sehr ungelegen. Ihm war in früherer Zeit zu Carthago Augustinus nicht unbekannt geblieben, er konnte sich erinnern, mit welcher dialektischen Gewandtheit damals der junge Manichäer als ein Vorkämpfer des Manichäismus auftrat, und wohl mochte er also, abgesehen von anderen Gründen [1], das Bedenkliche fühlen, jetzt mit ihm als einem Gegner zu-

[1] Seit dem Jahre 372 waren von den christlichen Kaisern Gesetze gegen die Manichäer erlassen. Neander's Kirchengeschichte, Bd. 2, Abth. 3, S. 990. Wenn nun auch die folgende Erzählung ein Beispiel darbietet, daß von diesen Gesetzen wenig Gebrauch gemacht wurde, so mochte dennoch vielleicht Fortunatus aus Rücksicht auf dieselben eine öffentliche Disputation zu vermeiden wünschen.

sammenzutreffen. Indessen mußte er doch endlich von seiner Weigerung ablassen. Seine eignen Anhänger drangen in ihn. Er durfte ohne den Schein der Feigheit nicht länger nein sagen, und so wurde der Tag und Ort der Disputation festgesetzt. In den Bädern des Sosius kamen die beiden Gegner zusammen. In großer Anzahl hatten sich Zuhörer eingefunden, theils Wißbegierige, theils Neugierige. Für die protokollarische Aufzeichnung der Disputation war gesorgt worden (¹).

Augustinus begann die Unterredung: er sei vormals ein Anhänger der Manichäer gewesen, jetzt aber überzeugt, daß der Manichäismus eine Irrlehre sei, und er wünsche die Gründe des Fortunatus gegen diese Ueberzeugung zu erproben. Darauf bezeichnete er mit kurzen Worten die manichäische Lehre von den beiden Principien, von der Weltbildung und Welterlösung, und nannte es Gotteslästerung, daß Gott durch die drohenden Angriffe des Bösen gezwungen gewesen sei, einen Theil seiner himmlischen Kräfte zu einem leidensvollen und sogar verderbenbringenden Kampfe in die Finsterniß zu entsenden. Fortunatus erkannte an, daß von seinem Gegner die dogmatischen Grundlehren des Manichäismus namhaft gemacht seien, doch wünschte er sich hierüber auf eine Erörterung nicht einzulassen, sondern den Streit auf das ethische Gebiet zu verlegen, und von Augustinus das Zugeständniß zu erhalten, daß die Beschuldigungen gegen die Sitten der Manichäer ungerechte Verleumdungen seien. Augustinus, nachdem er aufmerksam gemacht hatte, daß ein solches Ablenken von den Fragen, auf deren Erörterung es vor allem ankomme, ungehörig sei, verweigerte nicht sein Zeugniß, daß er in den Versammlungen der Manichäer nichts Unsittliches wahrgenommen habe, sondern nur das Auffallende, daß die Manichäer mit zur Sonne hingewandtem Angesicht

(¹) Acta contra Fortunatum Manichaeum. (Opp. tom. VIII.) Retractt. lib. 1, c. 16. Possidius c. 6.

ihr Gebet verrichtet hätten. Er wolle aber, da er dieses Zeugniß ausspreche, gleichzeitig bemerken, daß ihm die Geheimlehre der Eklekten unbekannt geblieben sei, und er also nicht wissen könne, wie weit die darüber umlaufenden Gerüchte einen Grund haben möchten. Deshalb könne über die manichäische Sittenlehre keine Disputation stattfinden, sondern es handle sich um die manichäische Glaubenslehre.

Fortunatus sprach nun mit wenigen Worten ein Glaubensbekenntniß aus, in welchem er sich der Kirchenlehre möglichst anzuschließen suchte und auf Stellen des Johanneischen Evangeliums zurückging. Im Gegensatz gegen den von Augustinus entworfenen Abriß des manichäischen Systems betonte er die Unverletzbarkeit Gottes und des von Gott ausgeströmten Lebens, und deutete, indem er hervorhob, daß in dem Gottesreiche kein Widerstreit, keine Finsterniß, kein Dämon, kein Satan sei, auf die nach seiner Meinung verwundbarste Seite der Kirchenlehre hin. Augustinus nahm jetzt seinen ersten Einwurf wieder auf, durch die Frage: „warum hat denn Gott die Seelen, welche Christus aus dem Tode ins Leben zurückführen sollte, in den Tod gestürzt?“ Dieser Frage setzte Fortunatus die Frage entgegen: „ist Alles in Gott, oder auch etwas außer Gott?“ offenbar in der Absicht, um eine Frage, auf welche er keine genügende Antwort hatte, mit einer Wendung zurückzuweisen, welche den Ursprung alles Bösen und alles Uebels ebenfalls vom kirchlichen Standpunkte als unerklärlich erscheinen lasse. Auf wiederholtes Andringen seines Gegners gab er endlich die — doch auch nur ausweichende — Antwort, daß ähnlich, wie Christus nach dem Willen des Vaters das Todesleiden erduldet habe, auch die Seelen in den Tod gekommen seien, aber durch Gottes Gnade in Christo wieder aus dem Tode errettet würden. Augustinus konnte mit Recht erwidern, daß zunächst noch nicht von der Erlösung, sondern von dem Wesen Gottes die Rede sei, und faßte seinen Haupteinwurf gegen den Manichäismus noch einmal kurz mit den Worten zusammen:

„entweder konnte das Reich der Finsterniß dem Wesen Gottes schaden, und dann ist Gott nicht unverletzlich, oder es konnte das Reich der Finsterniß dem Wesen Gottes nicht schaden, und dann hat Gott grausam gehandelt, daß er unsre Seelen in die irdischen Leiden sandte". Fortunatus fragte hierauf: „ist die Seele aus Gott, oder nicht?" gewiß in der Absicht, um bemerklich zu machen, daß sein Gegner, wenn er den Ursprung der Seelen durchaus nur auf Gott zurückführe, sich selbst die Antwort auf seinen Einwurf suchen müsse. Allerdings, erwiderte Augustinus, sei das wandelbare und der Möglichkeit des Verderbens ausgesetzte Wesen der Seele von dem Wesen Gottes zu unterscheiden; die Seele sei nicht eines und desselben Wesens mit Gott und dennoch von Gott, weil von Gott geschaffen, aber als geschaffenes Wesen ungleich dem Wesen ihres Schöpfers. Auch Fortunatus wollte die Seele von Gott unterschieden wissen, aber es schien ihm unhaltbar, aus dem Schöpfungsbegriff die Auffassung des Wesensunterschiedes zwischen Gott und der Seele zu entnehmen. Er vermochte die Entstehung der Seele wohl nur als eine Ausströmung aus dem göttlichen Wesen zu begreifen, während Augustinus die Schöpfung aus Gottes allmächtigem Willen ableitete. Dagegen äußerte Fortunatus, daß auch nach seiner Ueberzeugung der allwaltende göttliche Wille in der Welt wahrnehmbar sei, aber als die ordnende Macht an verschiedenartigen und entgegengesetzten Substanzen, wie denn ja zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Tod und Leben keine Gemeinschaft bestehe.

Hierdurch war Augustinus aufgefordert, über das in der Welt vorhandene Uebel sich auszusprechen und es ohne Anwendung des Dualismus zu erklären. Gemäß der Erkenntniß, welche er schon längst gewonnen hatte, unterschied er auch in der Disputation mit dem Fortunatus ein zwiefaches Uebel: die Sünde, und die Strafe der Sünde. Das letztere sei aus Gottes Gerechtigkeit abzuleiten, das erstere aber sei nicht aus Gott abzuleiten, sondern aus der freien

menschlichen Willensbestimmung, die, wenn sie den göttlichen Geboten gehorsam geblieben wäre, dem Menschen zum Verdienst gereicht hätte, folglich auch als ein von Gott dem Menschen verliehenes Gut angesehen werden müsse. In diese Erklärung wußte Fortunatus sich nicht zu finden. Selbst schon das göttliche Gebot schien ihm bei denen, welchen es geboten war, bereits den Gegensatz vorauszusetzen, und die von seinem Gegner behauptete Willensfreiheit nur der gefallenen Natur zukommen zu können. Zur Unterstützung dieser Ansicht führte er aus den Paulinischen Briefen eine Stelle an, welche Augustinus vielmehr in seinem Sinne zu erklären sich berechtigt hielt. Durch dieses Zurückgehen auf die heilige Schrift begann die Disputation von dem Gebiet der Vernunftgründe, auf welchem sie zunächst sich bewegte, sich zu entfernen, und es fragte sich jetzt, ob der — nunmehr von Fortunatus auf das Unumwundenste ausgesprochene — Dualismus durch die heilige Schrift bestätigt oder verworfen werde. Als es sich aber bei dieser Wendung der Unterredung alsbald zeigte, daß Fortunatus sogar nicht einmal die neutestamentlichen Schriften unbedingt anerkennen wollte, entstand ein Murren bei den Zuhörern. Mehrere von den Anwesenden mischten sich in die Unterredung, und in der größeren Lebhaftigkeit des Streites ließ sich der Manichäer zu der schroffen Aeußerung hinreißen, daß Gottes Wort unter dem Geschlecht der Finsterniß gefesselt sei. Diese Aeußerung wurde mit allgemeinem Unwillen aufgenommen, und so war es denn bei der steigenden Aufregung wohl rathsam, daß die Disputation abgebrochen ward.

Sie wurde am folgenden Tage fortgesetzt. Diesmal nahm Fortunatus zuerst das Wort. In sehr bestimmten Ausdrücken erklärte er sich aufs neue über den manichäischen Dualismus, durch welchen nach seiner Ueberzeugung einzig und allein die Causalität des Bösen von Gott getrennt werden könne. Augustinus dagegen erwiderte, daß in der Kirchenlehre Gott eben so wenig als Urheber des Bösen an-

gesehen werde, da die Kirche unter Verwerfung des Dualismus den Ursprung des Bösen aus der freien Willensbestimmung der Seele ableite. Wenn nicht in diesem Sinne die Willensfreiheit anerkannt werde, so gebe es kein Verdienst der Frömmigkeit, keine gerechte Strafe für die Sünde und keinen Werth der Reue. Fortunatus wurde durch diese Antwort keineswegs überzeugt. Er vermochte durch die Annahme der Willensfreiheit den Ursprung der Sünde nicht von Gott zu scheiden. Denn würde Gott der Seele einen freien Willen, aus welchem die Sünde hervorging, mitgetheilt haben, wenn er die Sünde nicht gewollt und die Folgen der Willensfreiheit ermessen hätte? Würde Gott eine seiner selbst so unwürdige Natur, die aus freiem Willensantrieb in Sünde fiel, geschaffen haben? Fortunatus kam daher auf die Behauptung zurück, daß die Uebel in der Welt nur auf dualistischem Wege erklärt werden könnten. Augustinus dagegen betonte abermals das mit der Willensfreiheit zusammenhängende Verdienst der Frömmigkeit, und hob hervor, daß alles von Gott Geschaffene zwar gut, aber dem Wesen des Schöpfers nicht gleich sei. Der Ursprung alles Uebels liege in der Sünde, gemäß den Worten des Apostels, daß die Begierde die Wurzel alles Uebels sei. Ueber die Wurzel hinaus dürfe nicht weiter nach der Wurzel geforscht werden.

Fortunatus glaubte über diesen apostolischen Ausspruch bemerken zu müssen, daß derselbe keineswegs allein auf die in der leiblichen Natur des Menschen enthaltene Begierde zu beziehen sei, sondern das Böse sei in der ganzen Welt verbreitet und entstamme dem Fürsten der Finsterniß. Da ferner Augustinus die schlagende Frage, welchen Sinn in dem manichäischen System die Reue habe, aufgeworfen hatte, so versuchte Fortunatus auch darüber Auskunft zu geben. Er bezeichnete die Reue als den Schmerz, von welchem die Seele durchdrungen werde, wenn sie, durch den Erlöser wieder zu dem Bewußtsein ihrer höheren Natur ge-

langend, sich von den Banden der Finsterniß umstrickt und von der wahrhaften Heimath fern sehe. Nochmals bemühte er sich dann, die dualistische Lehre von den beiden Naturen auf der heiligen Schrift zu begründen, und berief sich besonders auf solche Stellen, die davon handelten, daß der Mensch gegen seinen bessern Willen, also nach manichäischer Deutung durch ein ihm Aufgedrungenes und Fremdes, zur Sünde fortgerissen werde. Hierdurch ward Augustinus veranlaßt, seine Anschauung von dem Entwickelungsgange der Sünde darzulegen, daß nämlich nur die ursprüngliche menschliche Natur mit ungehemmter Willenskraft die göttlichen Gebote zu erfüllen vermochte, daß aber in Folge des Sündenfalls der Zwiespalt in den menschlichen Willen eingedrungen sei und fortgepflanzt werde. Auf den durch die Sünde zwiefach gearteten Willen, nicht aber auf zwei entgegengesetzte Substanzen müsse Alles, was in der heiligen Schrift über den Gegensatz von Fleisch und Geist ausgesprochen sei, bezogen werden. Fortunatus kam in seiner Antwort noch einmal darauf zurück, daß der Ursprung des Bösen über die menschliche Natur hinausreiche; womit Augustinus übereinstimmte, nur daß die Sünde in der außerirdischen Geisterwelt ebenso, als in der menschlichen Seele, durch freie Willensbestimmung entstanden sei. Immer wieder forderte er die Beantwortung der Frage: „warum hat Gott die Seelen in den leidensvollen irdischen Zustand entsandt? Wenn aus Furcht vor den Angriffen des Reichs der Finsterniß, so ist das göttliche Wesen nicht unverletzlich; wenn aber ohne solche Besorgniß, so erscheint die Güte Gottes beeinträchtigt". Fortunatus konnte die Aeußerung nicht wagen, daß Gott in seinem Wesen irgendwie verletzbar sei. Im Uebrigen war er nicht überzeugt worden, daß durch die Kirchenlehre die Güte Gottes hinsichtlich des Ursprungs der Sünde ins klare Licht gesetzt sei. Da jedoch Augustinus in dieser Beziehung wenigstens eine Antwort gegeben hatte, so konnte er endlich nicht umhin, auch seinerseits eine Antwort zu geben. Gott

habe, sagte er, die Seelen herabgesandt, um eine ordnende Macht über die böse Natur zu verbreiten; eine Aeußerung, die mit der streng dualistischen Lehre nicht im Einklange war, und den Vorwurf seines Gegners verdiente: „war es denn der Liebe Gottes entsprechend, die Seelen des Lichtreichs dem Verderben bloßzustellen, um ein dem Lichtreich fremdes Wesen zu ordnen?“ Gegen diese Bemerkung wußte Fortunatus nichts mehr zu erwidern. Augustinus wünschte nun noch vor allen Anwesenden von dem Glauben der Kirche ausführlicher zu reden. Aber jetzt zeigte sich der Manichäer ausweichend. Er war besiegt, aber nicht überzeugt worden. Unter dem Vorwande, daß er zunächst mit seinen Obern Rücksprache nehmen wolle, brach er die Unterredung ab.

So endigte diese Disputation. Sie war für die Kirche zu Hippo von bedeutenden Folgen. Die Anhänger des Manichäismus in Hippo sahen die Rathlosigkeit eines Mannes, von dessen Einsicht sie eine große Meinung gehegt hatten. Fortunatus selbst trat zwar nicht zur Kirche über, aber in Hippo, wo er lange mit Vorliebe verweilt hatte, fühlte er sich nicht mehr heimisch. Er verließ die Stadt, um nicht mehr dahin zurückzukehren. Die manichäische Häresie vermochte seit dieser Zeit immer weniger eine Macht gegen die Kirche, namentlich gegen die nordafrikanische Kirche auszuüben, und wenngleich Augustinus noch später bedeutende Streitschriften gegen die Manichäer verfaßte, so waren es doch andere Gegner, die ihn mit tieferen Sorgen erfüllten, und dringender zur Apologetik und Polemik aufforderten. Solche Gegner waren schon damals, als er sich mit Fortunatus unterredete, vorhanden, und müssen jetzt von uns beschrieben werden. Wir haben jetzt nämlich eine Spaltung, von welcher damals die nordafrikanische Kirche bis in den innersten Grund erschüttert ward, zu erwähnen und darzustellen.

---

# Neuntes Capitel.

## Die Donatisten.

Unsre Erzählung wendet sich an diesem Punkte zurück zu den Zeiten der diocletianischen Christenverfolgung. In drei Jahrhunderten, seitdem der Erlöser auf Erden erschienen war, hatte sich das von ihm gegründete Reich ungeachtet heftiger Verfolgungen ausgebreitet. Das Senfkorn des göttlichen Wortes streckte bereits mächtige Zweige über weite Gebiete dreier Welttheile aus, und beschirmte in allen Ländern der römischen Herrschaft schon Viele unter seinem Frieden, der nicht von dieser Welt ist. Die Macht des siegreich vordringenden Evangeliums war fern von der Gewalt irdischer Waffen. Es ruhte auf dem innerlichsten Zeugniß der zu Gott geschaffenen menschlichen Seele, die sich mit Sehnsucht und Glauben zu der Offenbarung der göttlichen Gnade hinwandte. Der klare Fluß der Ueberlieferung von den großen Thaten Gottes war zu ermessen bis zu den Augenzeugen der Geschichte des Herrn, welche von dem, was sie hörten und sahen, durch Wort und durch Schrift Zeugniß gegeben hatten. So wie der Heiland, als er auf Erden wandelte, seine göttliche Sendung durch Wunder bestätigte, und nachher durch seine Apostel zur Bestätigung ihrer Sendung in seinem Namen Wunder wirkte, dauerte ebenfalls in jenen Jahrhunderten, in welchen sein Wort: „seid getrost, ich habe die Welt überwunden“, zur ersten großen Wirklichkeit in dem damals weltherrschenden römischen Reiche wurde, seine nicht allein im Geiste, sondern auch durch Wunder bei seiner Gemeinde sich kundgebende Gegenwart fort, leuchtete besonders bei denen, die um seines Namens willen zu leiden gewürdigt wurden, in außerordentlichem Maaße hervor, und trug dazu bei, das Bewußtsein

himmlischer Nähe bei der Gemeinde des Herrn zu verbreiten, und die Verklärung einer höheren Welt über ihre zeitlichen Leiden auszugießen. Vor diesem Frühlingsathem himmlischer Offenbarung vermochten die Tempel des Heidenthums nicht zu bestehen. Sie kamen dem Verfall immer näher. Menschliche Verfolgungen waren ohnmächtig, die Pflanzung des Reiches Gottes zu vertilgen, und führten derselben im Gegentheil neue Kräfte der Entwickelung zu. Der sonst furchtbare Anblick der Todesleiden verwandelte sich bei den Märtyrern, die den Leiden des Herrn nachfolgten, in den erhabenen Eindruck eines über den Tod erhabenen, der himmlischen Herrlichkeit gewissen Lebens, und stärkten die Begeisterung für das treue Beharren im christlichen Bekenntniß. So geschah es, daß am Ende des dritten Jahrhunderts im römischen Reiche die heidnische Staatsreligion zwar noch fortbestand, von der Mehrzahl der Römer noch äußerlich beobachtet, und zum Theil auch noch mit dem Fanatismus festgehalten ward, der an solche Einrichtungen, die äußerlich zerfallen, weil sie innerlich sich überlebt haben, sich anzuschließen pflegt; aber auf der andern Seite war das Christenthum in die verschiedensten Sphären des öffentlichen und Familienlebens eingedrungen, es zählte sowohl unter den Hochgestellten, als auch unter den Geringen im Volke viele Bekenner, in der Civilverwaltung nicht minder, als im Heere gab es Viele, welche dem christlichen Glauben von Herzen anhingen (¹).

Wohin die siegreiche Entscheidung zwischen diesen großen Gegensätzen sich neigen mußte, kann selbst Solchen, die nicht vom Standpunkte des Glaubens und aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Rathschlusses, sondern nur mit natürlich-psychologischem Blicke das geschichtliche Bild der damaligen Zeit betrachten, nicht zweifelhaft sein. Aber freilich ergiebt es sich auch bei dieser Anschauung, daß in einem Zeitpunkte,

(¹) Eusebii hist. eccles. lib. VIII. c. 1.

in welchem die Kirche nahe daran war, auf dem Wege friedlicher Entwickelung den Sieg zu erringen, noch einmal das Heidenthum auf dem Wege irdischer Gewalt sich diesem Siege entgegengestellt haben werde, um alsdann ohnmächtig zusammenzubrechen. Dieser Kampf und dieses letzte große Martyrium der christlichen Kirche in der antiken Welt begann, nach einer längeren Dauer des Friedens, im Jahre 303 mit dem Verfolgungsedikte der Kaiser Diocletian und Galerius. Die Kirchengebäude sollten bis auf den Grund zerstört, die Handschriften der Bibel sollten verbrannt werden, den Christen, welche Ehrenstellen bekleideten, sollten ihre Ehren entzogen werden, die Christen vom dienenden Stande sollten der Freiheit verlustig sein (1). Diesem Edikte folgten die noch schärferen Befehle, daß alle Geistliche eingekerkert und auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten, und daß überhaupt alle Christen den Göttern Opfer und Libationen darbringen sollten (2).

Die Gewaltthaten, welche diesen Edikten zufolge gegen die Christen im römischen Reiche, jedoch mit Ausnahme der abendländischen Provinzen, in welchen der dem Christenthum zugeneigte Constantius Chlorus herrschte, ausgeübt wurden, waren erschrecklicher Art, besonders im Orient und in Egypten. Die Todesstrafe war zwar gegen die treuen Bekenner des christlichen Glaubens nicht ausgesprochen, aber sie war doch auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen, und die Anwendung der entsetzlichen Martern, welche häufig den Tod nach sich zogen, war grausamer, als die einfache Vollstreckung von Todesurtheilen hätte sein können. So wie die Zeiten der Anfechtung überhaupt einem Feuer gleichen, von welchem das Gold geläutert, die Schlacke verzehrt wird, erwies auch die diocletianische Verfolgung diese läuternde und verzehrende Macht. Die herrlichsten Züge eines unüberwindlichen

(1) Eusebii hist. eccles. lib. VIII. c. 2.
(2) Eusebius de Martyribus Palaestinae.

Glaubensmuthes leuchteten hervor, viele Märtyrer errangen die Siegespalme der himmlischen Vollendung; aber dagegen zeigten auch wieder viele traurige Beispiele des Abfalles, daß während der längeren Dauer friedlicher Entwickelung oft der steile Weg des Lebens, welchen der Herr den Seinen vorzeichnet, außer Acht gelassen war. Es wurden deshalb auch diese Drangsale von den Lehrern der Kirche als eine gerechte göttliche Züchtigung für so manches in der Kirche aufgewucherte Verderben aufgefaßt. Die weise Vereinigung christlicher Standhaftigkeit mit der Besonnenheit, welche sich von dem Herausfordern der Gefahr fernhält; der allzu heftige Feuereifer, der nicht erst den Ruf zum Märtyrerthum abwarten wollte, und dann im Angesichte der Martern und des Todes zwar oft, aber nicht immer sich bewährte; die Vermeidung der Leiden durch Anwendung von Mitteln, welche die Glaubenstreue in einem zweifelhaften Lichte erscheinen ließen, oder beeinträchtigten; — alles dieses stellt in jenen Kämpfen, welche wir hier vor Augen haben, sich uns dar.

Indessen würden wir die Grenzen unsrer Aufgabe überschreiten, wenn wir überhaupt auf die Geschichte jener Christenverfolgung näher eingehen wollten. Für unsern Zweck haben wir besonders nur eine Bestimmung und Wirkung der kaiserlichen Erlasse in Beziehung auf die nordafrikanische Kirche hervorzuheben. Schon bei den früheren Verfolgungen war der Versuch gemacht, durch Anwendung von Martern die Verleugnung des christlichen Glaubens zu erzwingen, und es wurden auch schon früher die Verfolgungen am meisten gegen die Geistlichen gerichtet, in der Ueberzeugung, daß der Abfall oder die Unterdrückung der Führer und Lehrer der christlichen Gemeinden den Untergang der Gemeinden selbst zur Folge haben werde. Aber in dem kaiserlichen Befehl gegen die Christen vom Jahre 303 war auch noch die Zerstörung der heiligen Glaubensurkunden angeordnet worden. Man durfte heidnischerseits befürchten,

daß ungeachtet der Einkerkerung und Beseitigung der Geistlichen das christliche Volksleben nicht vernichtet werden könnte, so lange noch die heiligen Schriften im Besitz der Gemeinden blieben; man durfte dagegen auch heidnischerseits hoffen, daß wenn es nur gelinge, jene Bücher, welche von den Christen als die Urkunden ihres Glaubens gepriesen wurden, gänzlich zu vernichten, der christliche Glaube selbst, weil er dann des nährenden Quells entbehre, allmählig aus den Gemüthern hinschwinden werde. Diese auf die heilige Schrift bezügliche Bestimmung der kaiserlichen Edikte wurde in der nordafrikanischen Kirche, wo die Verfolgung sonst nicht von der heftigsten Art war, vorzüglich gehandhabt, und dabei geschah es öfter, daß die Behörden mit einer oberflächlichen Nachsuchung und Ausforschung sich begnügten, um nur auf äußerliche Weise die kaiserliche Verfügung in Ausführung zu bringen. Wenn damals von irgend welchen allgemeinen Verfügungen geurtheilt werden mochte, daß deren Ausführbarkeit im Einzelnen nach den besonderen Verhältnissen abzumessen sei, so galt dies vor allem von den Verordnungen gegen die Christen, da das Christenthum bereits so unauflöslich tief in die Entwickelung des römischen Reichs verflochten war. In der That bedurfte es nur des ruhigen Blickes staatsmännischer Besonnenheit, um hinsichtlich jener Verfügungen zu urtheilen, daß, weil dieselben im ganzen Umfange doch nicht ausführbar seien, genug geschehe, wenn nur etwas geschehe. Es wurden vielleicht nur in besonders offenkundigen Fällen, wenn Christen gradezu das Einschreiten der kaiserlichen Behörden hervorriefen, die festgesetzten Strafen in Anwendung gebracht; oder es wurde, was namentlich die Glaubensurkunden betraf, das Auskunftsmittel gewährt, anstatt der heiligen Schriften andere Schriften auszuliefern (1).

(1) Tradere. Die Auslieferung der heiligen Schriften wurde mit dem Worte traditio bezeichnet. Die Auslieferer der heiligen Schriften wurden traditores genannt.

oder wenigstens einen Theil der Exemplare zu retten, indem die nachfragenden Beamten zufrieden waren, wenn ihnen nur einige Handschriften übergeben wurden. Zwar wurde durch eine solche Unterschiebung oder Verhehlung die lautere Gesinnung der Wahrhaftigkeit beeinträchtigt, aber gleichwohl mochte ein solches Abweichen von der Wahrheit entschuldbar erscheinen, wenn dadurch die Verfolgung abgelenkt, und das Kleinod der heiligen Schrift den Gemeinden um so sicherer bewahrt werde.

Die Auslieferer der heiligen Schrift konnten sogar durch manche Gründe ihr Verfahren zu rechtfertigen meinen. Wir entnehmen diese Gründe aus dem Werke des Bischofs Optatus von Mileve gegen die Donatisten [1]. Die Sünde der Auslieferung, sagt Optatus, kann den Sünden, welche in dem Dekalog verboten sind, nicht gleichgestellt werden. Moses zerbrach das Gesetz, das mit dem Finger Gottes geschrieben war, und empfing keine Strafe, sondern Gott gab ihm aufs neue das Gesetz zur Verkündigung an das Volk Israel. Baruch überlieferte das Buch, in welchem die Worte Gottes an den Propheten Jeremias niedergeschrieben waren, dem jüdischen Könige Jojakim, der es verbrennen ließ, und Baruch empfing keine Strafe, sondern der Herr gebot dem Jeremias, ein anderes Buch zu nehmen, und in dasselbe alle Reden zu schreiben, die in dem vorigen Buche standen. Geschah dieses schon zu den Zeiten des alten Testaments, in welchen doch das Gesetz des Buchstabens vorherrschte, um wie viel mehr muß in der Zeit des neuen Testaments geurtheilt werden, daß durch die Auslieferung heiliger Schriften, zu dem Zwecke, um die drohende Todesgefahr zu vermeiden und den Gemeinden die Segnungen des Friedens zu erhalten, nicht die Theilnahme an der Kirchengemeinschaft verwirkt

---

(1) S. Optati Milevitani de schismate Donatistarum adversus Parmenianum libri septem. Die hier zusammengestellten Gründe sind aus dem siebenten Buche entnommen.

werde, da sich auf die Zeit des neuen Testaments die Verheißung bezieht, daß Gott sein Gesetz dem inwendigen Menschen, nämlich dem Geiste und Herzen eines Jeglichen einschreiben werde? Wer den Glauben an die göttliche Dreieinigkeit in sich aufgenommen hat, der giebt, wenn er auch die heilige Schrift ausliefert, doch noch nicht sein Herz, in welches Gott sein Gesetz geschrieben hat, den Ungläubigen hin. Der Mensch ist nicht um der heiligen Schrift willen geschaffen, sondern die heilige Schrift um des Menschen willen gegeben worden. Ist es denn nothwendiger, daß ein Mensch getödtet, als daß eine Schrift ausgeliefert werde? Wie manche Exemplare der heiligen Schrift gehen durch Nachlässigkeit der Aufbewahrenden zu Grunde! Soll denn, was durch Noth und Todesfurcht verursacht ist, strenger beurtheilt werden, als was durch Nachlässigkeit verschuldet ist? Zumal der Befehl zur Auslieferung es doch nimmermehr bewirken wird, daß die heiligen Schriften vertilgt werden.

Aus diesen von Optatus ausführlich entwickelten Gründen erhellt, daß in der nordafrikanischen Kirche, wo die Nachsuchungen nach der heiligen Schrift besonders häufig vorkamen, Viele ihr Gewissen beschwichtigen mochten, wenn sie Exemplare der Bibel auslieferten. Ebenso erhellt es, daß dort unter den damaligen Verfolgungen eine mildere und eine strengere Partei der Christen sich gebildet haben wird, eine mildere Partei, welche über die Schwachheitssünde der Auslieferung gelinder urtheilte, und ein sich etwa günstig darbietendes Auskunftsmittel selbst um den Preis einer gewissen Abweichung von der Wahrhaftigkeit zu benutzen geneigt war, und eine strengere Partei, welche in jeder Auslieferung der heiligen Schrift fast eine Verleugnung des Glaubens erblickte, und nicht allein jede Ausflucht verschmähen, sondern sogar, ohne den Ruf zum Märtyrerthum abzuwarten, dasselbe an sich reißen wollte.

Zu jenen milder Gesinnten gehörte der Bischof Men-

surius von Carthago und der dortige Archidiaconus Caecilian, der auf Mensurius einen bedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben scheint. Als Mensurius befüchten mußte, daß in der Kirche zu Carthago Nachsuchungen nach Exemplaren der heiligen Schrift stattfinden würden, verbarg er die Handschriften der Bibel in seinem Hause, und ließ in der Basilika Novorum einige häretische Schriften zurück, mit deren Empfangnahme die abgesandten Beamten sich ohne weitere Prüfung begnügten (1). Bald darauf wurde freilich dem Proconsul Anulinus die Anzeige gemacht, daß Mensurius ihn getäuscht, und die Schriften, welche vernichtet werden sollten, in der bischöflichen Wohnung verwahrt habe, aber Anulinus wollte von dieser Anzeige nichts wissen und wies sie zurück. Indessen füllten sich die Kerker zu Carthago mit solchen Christen, welche von einem Verfahren, wie es Mensurius sich gestattet hatte, entweder keinen Gebrauch machen konnten, oder keinen Gebrauch machen wollten (2). Unter diesen befanden sich manche, deren Handlungsweise Mensurius mit Mißbilligung und Mißtrauen betrachtete. Unaufgefordert hatten sie erklärt, daß sie im Besitze heiliger Schriften seien, dieselben aber nicht ausliefern würden. Würde nun erwogen, in welchem Zusammenhange ihr Hinstreben zum Märtyrerthum mit ihrem bisherigen Leben stehe, so mußte wohl die Vermuthung rege werden, daß ihnen der lautere Antrieb christlichen Heldenmuthes gemangelt habe. Bei einigen mochte vermuthet werden, daß sie gegen den Druck ihrer zerrütteten Vermögensumstände in einem ehrenvollen Kerker eine Zuflucht gesucht hätten. Andere wiederum wollten vielleicht ein verbrecherisches Leben mit dem Heiligenschein des Märtyrerthums umgeben. Es durfte anlockend erscheinen, selbst mit Lebensgefahr einen Zustand

(1) Augustini beviculus collationis cum Donatistis, c. 13. (Opp. tom. IX.)

(2) Fragmenta ex historia passionis SS. Dativi, Saturnini etc.

von Schmach, Noth und Elend gegen den Genuß der reichlichen Spenden, welche den gefangenen Glaubenszeugen von christlicher Ehrerbietung und Liebe dargeboten wurden, zu vertauschen. Denn die Verehrung der Gemeinde folgte den Bekennern in ihre Kerker, und so viel als möglich wurden sie in ihren Banden durch Liebesgaben erquickt. Mensurius hielt ein gleichsam ertrotztes und unlauterer Beweggründe verdächtiges Märtyrerthum solcher Ehren nicht werth, und mochte es außerdem auch noch ungern sehen, daß sich das christliche Mitgefühl an den Pforten der Gefängnisse so offenkundig zeigte, weil dadurch eine Verlängerung und Steigerung der Verfolgungen zu besorgen war. Er gab seinem Archidiaconus den Auftrag, jene Bezeugungen des christlichen Mitgefühls zu beschränken, und den Zudrang der Christen, die mit Geld und Speisen zu den Kerkern kamen, oder den Gefangenen ihre Verehrung beweisen wollten, zu verhindern. Möglich ist es, daß Caecilian in der Ausführung dieses Auftrags rücksichtslos verfuhr, und gewaltthätige Maaßregeln anwandte; genug, die Gegenpartei erhob einen Schrei der Entrüstung, und häufte auf den Bischof und den Archidiaconus die bittersten Vorwürfe.

Diese Gegenpartei war eine mächtige. Schon vor diesen Begebenheiten hatte Caecilian sich an einer einflußreichen, frömmelnden, und dabei heftigen und ränkesüchtigen Frau in Carthago eine unversöhnliche Feindin gemacht. Lucilla, aus Spanien gebürtig, lebte zu Carthago als eine reichbegüterte und durch ihren Reichthum mächtige Wittwe [1]. Sie war eine Anhängerin der Reliquienverehrung. Besonders setzte sie hohen Werth auf den Besitz von Reliquien eines angeblichen Märtyrers, der wenigstens noch nicht durch den Ausspruch der Kirche unter die Zahl der heiligen Blutzeugen aufgenommen war. Sie pflegte, bevor sie das heilige Abendmahl genoß, diese Reliquien zu küssen. Caecilian bemerkte

---

[1]) Optati lib. I.

dies mit Unwillen, und theils wohl, weil der Verstorbene, dessen Reliquien Lucilla auf solche Weise verehrte, noch nicht die kirchliche Anerkennung des Märtyrerthums erlangt hatte, theils auch, weil in solcher Verehrung eine Zurücksetzung des Abendmahls enthalten schien, glaubte er als Archidiaconus von Amtswegen der Lucilla einen Verweis geben zu müssen. Die Beschämung wegen dieser wahrscheinlich öffentlich vor der versammelten Gemeinde ausgeübten Handlung der Kirchenzucht wurde von der hochmüthigen Frau nicht verschmerzt, und als nun bald darauf die Verfolgungen ausbrachen, und Mensurius und Caecilian der Grausamkeit und Feindschaft gegen die Märtyrer angeklagt wurden, hatte sie bei ihrem Wunsche, sich zu rächen, eine Veranlassung, durch ihren mächtigen Einfluß die Erbitterung gegen Caecilian zu steigern; wobei wir allerdings nicht in Abrede stellen, daß sie auch ohne persönliche Kränkung das Verfahren des Bischofs und des Archidiaconus getadelt haben würde.

Noch mehr aber, als Lucilla, wirkten die eingekerkerten Bekenner selbst dazu, das Feuer der Zwietracht in der carthagischen Gemeinde anzufachen. Sie vergaßen in den Banden der Demuth und der stilldulden den Liebe. Mensurius und Caecilian wurden von ihnen ohne Weiteres als Verräther an der Sache des Glaubens angesehen, und gleich als hätten sie nicht allein selbst schon die himmlische Siegespalme errungen, sondern auch die Macht empfangen, Anderen die Theilnahme an derselben zuzusichern oder zu versagen, erließen sie aus dem Kerker die Bekanntmachung: „wer mit den Auslieferern die Kirchengemeinschaft unterhält, hat mit uns keinen Theil an dem Himmelreich. Denn in dem Buche der Offenbarung steht geschrieben: wer zu diesem Buche einen Tittel oder Buchstaben hinzufügt, dem wird Gott unzählige Strafen zufügen, und wer von diesem Buche etwas hinwegthut, dessen Theil wird Gott hinwegthun aus dem Buche des Lebens. Wenn also das Hinwegthun oder Hinzuthun eines Tittels oder Buchstabens die Austilgung aus dem hei-

ligen Buche nach sich zieht, und den Thäter zum Räuber am Heiligthum macht und dem Verderben preisgiebt, so müssen alle, welche die göttlichen Testamente und die ehrwürdigen Gesetze des allmächtigen Gottes und unseres Herrn Jesu Christi zur Verbrennung mit Feuer hingegeben haben in Ewigkeit von den Gluthen der Hölle und mit unauslöschlichem Feuer gemartert werden" (¹).

Durch diese furchtbare Verwünschung wurde damals freilich zu Carthago noch keine Kirchenspaltung herbeigeführt, aber die Vorzeichen derselben drohten, und nicht allein in Carthago, sondern auch in den benachbarten Gegenden. Wir ersehen dies aus einem Briefe, in welchem Mensurius gegen den Bischof Secundus von Tigisis, den Primas von Numidien, sein Verfahren zu rechtfertigen suchte (²). Secundus antwortete zwar freundlich, gab jedoch deutlich zu erkennen, daß er keineswegs mit Mensurius einverstanden sei. Er schilderte in seiner Antwort die Verfolgungen in Numidien, die Treue, die Leiden und das Märtyrerthum der dortigen Bekenner und empfahl seinem Kollegen, die Standhaftigkeit eines solchen Bekenntnisses gebührend zu ehren. Sein eignes Beispiel stellte er zur Nachahmung auf. Denn als die ausgesandten Beamten von ihm die Auslieferung der heiligen Schriften gefordert hätten, habe er geantwortet: „ich bin ein Christ und ein Bischof, kein Verräther"; und als darauf die Abgesandten verlangt hätten, daß er ihnen nur zum Schein irgend einige werthlose Schriften übergeben möge, habe er auch dieses verweigert, nach dem Vorbilde des Makkabäers Eleazar. Die Elemente einer Kirchenspaltung waren demnach schon vorhanden, Mensurius indessen erlebte den Ausbruch derselben nicht mehr. Er wurde bald darauf zur Rechenschaft berufen vor den allwissenden Richter, der die Gedanken und Gesinnungen der Menschen in der Wage seiner Gerechtigkeit

---

¹) Fragmenta ex historia passionis Dativi etc. (²) Augustini breviculus c. 13.

abwägt. Nämlich ein Diaconus Felix sollte wegen eines Briefes an den Kaiser Maxentius zur Untersuchung gezogen werden, und Mensurius wurde angeklagt, daß er den Felix bei sich verborgen halte. Er ward hierüber vernommen und zur Verantwortung vor dem Kaiser nach Rom beschieden. Dort gelang es ihm zwar, sich zu rechtfertigen und die Erlaubniß zur Rückkehr auf seinen Bischofssitz zu erwirken; aber er sah den heimischen Boden nicht wieder, sondern starb auf der Rückreise (1). Er konnte noch den Trost mit ins Grab nehmen, daß die Christenverfolgung in Nordafrika ihr Ende erreicht habe, und wurde des traurigen Anblickes, wie die Gährung im Innern der nordafrikanischen Kirche zur offenen Entzweiung sich entwickelte, durch seinen Tod überhoben.

Secundus hatte inzwischen von dem Eifer, den er in seinem Briefe gegen Mensurius aussprach, eine weitere Probe gegeben (2). Im Jahre 305 versammelten sich unter seinem Vorsitz etwa zehn Bischöfe aus seinem Primat in der numidischen Stadt Cirta (3), um dort einen Bischof zu weihen. Noch lagen von der Verfolgung her die Kirchen der Stadt in Schutt und Trümmern, und die Zusammenkunft fand in einem Privathause statt. Secundus eröffnete die Verhandlungen mit der Bemerkung, daß zunächst die Versammelten sich prüfen müßten, ob sie auch würdig seien, die heilige Angelegenheit zu vollziehen. Er machte dann mehreren Bischöfen den Vorwurf, daß sie beschuldigt seien, Exemplare der heiligen Schrift ausgeliefert zu haben. Die Angeklagten konnten Verschiedenes zur Milderung ihres Vergehens erwidern, aber doch wollten sie sich nicht gradezu rechtfertigen, sondern baten um Verzeihung, indem sie zugleich die Hoffnung ausdrückten, daß auch Gott ihnen ihre Schwachheit vergeben werde. Aber Secundus zeigte sich hierzu nicht ge-

---

(1) Optati lib. I. (2) Augustini contra Cresconium Donatistam lib. III., c. 27 vergl. mit Optati lib. I. (3) Cirta, die bedeutendste Stadt Numidiens, das heutige Constantine. Forbiger, Bd. 2, S. 860.

neigt; er machte die Andeutung, daß Nachsicht mit den Schuldigen eine Verringerung des Verdienstes der Märtyrer sei, und hieß alle, die ihres Fehltritts mehr oder weniger geständig gewesen waren, sich auf die eine Seite stellen. So kam er auch zu dem Bischofe Purpurius von Limata, gegen den eine besonders schwere Beschuldigung vorlag. Aber Purpurius, ein eben so unwürdiger als frecher Mensch, gab seinem Primas die Anschuldigung mit Hohn zurück. Wahrscheinlich hatte Secundus nicht unterlassen, sein eignes Verfahren während der Verfolgung zu rühmen. In Beziehung hierauf antwortete Purpurius mit Verachtung: „denkst du mich eben so zu schrecken, wie die übrigen? Was hast du selbst gethan, als von dir gefordert ward, daß du Schriften herausgeben solltest? Wie konntest du dich frei machen, wenn du nicht ausgeliefert hättest? Denn sonst hätten sie dich nicht so gelassen. Fordere mich also nicht heraus, noch mehr zu sagen. Du weißt, daß ich mit niemandem rechte". Bei diesen Worten faßten auch jene Bischöfe, die sich vergeblich vor Secundus gedemüthigt hatten, neuen Muth, und gaben zu erkennen, daß sie an Purpurius sich anschließen würden. Secundus war in Verlegenheit gesetzt. Mochte er auch unschuldig sein, so war doch der Schein gegen ihn. Da wandte sich an ihn, während er noch schwieg, einer von den Bischöfen, welche an den bisherigen Verhandlungen unbetheiligt geblieben waren, und stellte ihm vor, daß er eine Spaltung hervorrufen werde, wenn er diese Sache noch weiter treiben wolle. Auch stehe ihm nicht zu, die Einzelnen zur Rechenschaft zu ziehen, sondern das Gericht stehe bei Gott. Auf ähnliche Weise sprachen sich noch zwei andere Bischöfe aus. Secundus mußte wohl einsehen, daß Nachgeben jetzt am klügsten sei. Mit den Worten: „ihr wißt es und Gott weiß es", brach er von dem peinlichen Gegenstande ab, und forderte alle Anwesende auf, sich zu setzen, was sie denn auch thaten mit dem Ausrufe: „Gott sei Dank!"

Man möchte erwarten, daß die beschämende Erinnerung

an die Synode zu Cirta (¹) den numidischen Primas in seinen Urtheilen zurückhaltender, in seinen Handlungen vorsichtiger gemacht habe. Dies war aber, wie die bald darauf in Carthago folgenden Ereignisse zeigen, keineswegs der Fall. Nachdem Mensurius gestorben war, ließen sich Zerwürfnisse wegen der Wiederbesetzung des Bisthums befürchten (²). Cäcilian, gemäß der Stellung, welche er schon bisher zu der Leitung der carthagischen Kirchenangelegenheiten eingenommen hatte, stand der Erhebung auf den bischöflichen Stuhl besonders nahe. Aber noch zwei andere Geistliche zu Carthago, Botrus und Celesius, machten sich ebenfalls Hoffnung, Nachfolger des Mensurius zu werden, und vielleicht um so größere Hoffnung, da es bekannt war, daß Caecilian eine mächtige Partei gegen sich habe. Denn nicht allein suchte Lucilla mit Aufbietung ihres ganzen Einflusses ihm entgegenzuwirken, sondern auch die Gemeindeältesten zu Carthago waren gegen ihn eingenommen. Lucilla hatte einen Hausfreund an dem Lector Majorinus. Dieser wurde von ihr und ihren Anhängern bei der Bischofswahl begünstigt, und Lucilla konnte darauf rechnen, daß ebenfalls Secundus und die numidischen Bischöfe sich für den Majorinus aussprechen würden. Nun mochte es in früherer Zeit öfter geschehen sein, daß bei der Bischofswahl in Carthago und der sich anschließenden Ordination die numidischen Bischöfe zugegen waren, und der Primas in Numidien dem Primas in Carthago die bischöfliche Weihe ertheilt hatte, aber in den

(¹) Die Donatisten erklärten freilich in späterer Zeit, daß die Acten über die Synode zu Cirta untergeschoben seien, aber ihre Gründe, von der mangelnden Angabe der Zeitbestimmung und der Consuln hergenommen, sind ohne Bedeutung. Allerdings jedoch drängt sich die Bemerkung auf, daß die Aufnahme von Acten über eine Verhandlung, welche den anwesenden Bischöfen so wenig zur Ehre gereichte, nicht wahrscheinlich sei. Wiederum aber hat der Bericht über diese Synode ein so eigenthümlich anschauliches Gepräge, daß wir von dem ausgesprochenen Bedenken absehen. (²) Ueber das Nächstfolgende ist besonders zu vergleichen: Optati lib. I., Augustini breviculus und sermo 46.

Kirchengesetzen war hierüber doch gewiß nichts bestimmt, und wenn Lucilla nebst ihrer Partei die Gegenwart der Numidier wünschte, hatte dagegen Caecilian Ursache, die Betheiligung des numidischen Klerus nicht zu wünschen. Eben so wenig wünschten dieses Botrus und Celesius, und besonders durch ihre Bemühungen soll es bewirkt sein, daß nur die benachbarten Bischöfe, mit Ausschluß der numidischen, zur Ordinationsfeier nach Carthago eingeladen wurden. Lucilla setzte von dieser Maaßregel den Primas von Numidien sofort in Kenntniß, und forderte ihn auf, sich sobald als möglich mit seinen Suffraganen nach Carthago zu begeben, und sich den Einfluß auf die Wahl so wie die Vollziehung der Ordination nicht nehmen zu lassen. Secundus war auch sogleich bereit, dieser Aufforderung zu entsprechen, und scheint, um die Wahl und Weihe vor seiner Ankunft möglichst zu verhindern, noch die Veranstaltung getroffen zu haben, daß einige numidische Bischöfe ihm auf der Reise voraneilen, und sein baldiges Eintreffen in Carthago anzeigen sollten. Indessen kamen schon diese Abgeordneten zu spät. Die Wahl hatte stattgefunden, die Stimme der Gemeinde hatte sich für Caecilian ausgesprochen, und unter der Assistenz der übrigen benachbarten Bischöfe hatte Felix von Aptungis ihm die bischöfliche Ordination ertheilt.

Die numidischen Abgesandten ließen sich nun auf keine Kirchengemeinschaft mit Caecilian ein, und mit ihnen verbündeten sich Botrus und Celesius nebst den carthagischen Gemeindeältesten, welche sogar die heiligen Geräthe, die ihnen Mensurius vor seiner Abreise nach Rom anbefohlen hatte, anfangs an Caecilian nicht herausgeben wollten. Ein Aufseher über die carthagischen Kirchenangelegenheiten wurde einstweilen von den Gegnern Caecilians eingesetzt [1]. Bald darauf kam Secundus mit den übrigen numidischen Bischö-

---

[1] Visitator, auch interventor genannt. Zu vergl. Serm. 46 und epist. 44.

fen. Etwa siebenzig Bischöfe, die sich alle entschlossen zeigten, den Caecilian nicht anzuerkennen, waren jetzt in Carthago versammelt. Caecilian seinerseits erstrebte eine gütliche Ausgleichung. Er ließ seine Widersacher auffordern, daß sie erweisen möchten, was sie etwa gegen ihn hätten. Nun wäre es ihnen gewiß willkommen gewesen, wenn sie ihn für das zweideutige Verfahren, wodurch Mensurius die Handschriften in seiner Kirche gerettet haben wollte, ebenfalls hätten verantwortlich machen können; indessen boten sich hierzu keine hinlänglichen Gründe dar. Dagegen aber erhoben sie die Beschuldigung, daß Felix von Aptungis ein Auslieferer sei, und daß außerdem noch mehrere von den bei der Ordination Caecilians assistirenden Bischöfen sich derselben Sünde schuldig gemacht hätten. Deshalb versagten die siebenzig Bischöfe, unter diesen einige, welche auf der Synode zu Cirta angeklagt waren, der Weihe Caecilians ihre Anerkennung. Caecilian, um den Kirchenfrieden wieder herzustellen, scheint jetzt auch noch seinen Gegnern das Anerbieten gemacht zu haben, daß sie ihn aufs neue ordiniren möchten. Aber dieser Vorschlag wurde zurückgewiesen und Purpurius soll damals sogar die Worte gesprochen haben: „möge er zu uns kommen, um von uns die Handauflegung zu empfangen, und wir wollen ihm das Haupt zur Buße stäupen.“ Hiermit waren die Versuche zur friedlichen Einigung abgeschnitten. Denn Caecilian war freilich nicht geneigt, der Vorladung seiner Gegner, daß er sich vor ihnen verantworten solle, Folge zu leisten. Die Siebenzig traten jetzt mit der angemaßten Machtvollkommenheit eines kirchlichen Gerichtshofes auf. Jeder gab sein Urtheil ab, Secundus zuerst. Alle Aeußerungen waren gegen Caecilian, und der Urtheilsspruch lautete endlich dahin, daß Caecilian von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sei, weil er von Traditoren geweiht worden sei, und als Diaconus den gefangenen Märtyrern den Unterhalt entzogen habe. Darauf schritten die Feinde Caecilians zu einer neuen Bischofswahl, und Lucilla mit den

Ihrigen wußte die Wahl und Ordination ihres Günstlings Majorinus zu bewirken. Sie sparte dabei das Geld nicht, worüber späterhin, als diese Angelegenheiten vor dem weltlichen Gerichte verhandelt wurden, sehr ärgerliche Dinge an den Tag kamen (1).

Die Kirchenspaltung, welche schon so lange gedroht hatte, war jetzt zum Ausbruch gekommen. Zwei Bischöfe standen in Carthago einander gegenüber, jeder von einem Theil der carthagischen Gemeinde und der nordafrikanischen Kirche als rechtmäßiger Bischof anerkannt. Beiden Parteien lag es nun ob, die Zustimmung der übrigen Kirchen zu gewinnen. Briefe wurden ausgesandt und die Ereignisse zu Carthago von entgegengesetzten Standpunkten dargestellt (2). Aber Caecilians Sache erschien von Anfang an in dem günstigeren Lichte. Das eigenmächtige, gewaltsam durchgreifende Verfahren der anderen Partei war bald zu erkennen. Sie konnte eben so wenig dem besonnenen Urtheil der Bischöfe, welche diesen Bewegungen fern standen, sich empfehlen, als der Gunst des Kaisers Constantin, der die Urheber der Spaltung mit Abneigung betrachtete, und darin durch seinen Rathgeber, den Bischof Hosius von Cordova, bestärkt ward (3). Daß er gegen die Partei des Majorinus einen Widerwillen hege, zeigte er bald nach dem Ausbruche der Spaltung dadurch, daß er einige Bewilligungen an die Geistlichen der nordafrikanischen Kirche, ein Geldgeschenk und die Befreiung von staatsbürgerlichen Dienstleistungen, ausdrücklich auf die Geistlichen, welche sich zu Caecilian hielten, beschränkte, und außerdem an den Proconsul Anulinus und den Präfectur-Vicarius Patricius die Weisung erließ, daß sie auf die Gegner Caecilians ein wachsames Auge haben, und erforder-

(1) Gesta apud Zenophilum. (Appendix noni tomi Opp. S. Augustini.) In diesem Appendix ist eine Sammlung von Urkunden zur donatistischen Kirchenspaltung enthalten.

(2) Optati lib. I.

(3) Eusebii hist. eccles. lib. X. c. 6.

lichen Falls gerichtlich gegen dieselben einschreiten sollten ([1]). Caecilian ward vom Kaiser veranlaßt, sich mit seinen Beschwerden an Anulinus und Patricius zu wenden, und auf Bestrafung anzutragen.

Durch diese Verfügungen wurden die Bischöfe der Gegenpartei dazu gedrängt, sich vor dem Kaiser zu verantworten. Sie übergaben dem Proconsul eine Anklageschrift gegen den Caecilian nebst den zugehörigen Acten zur Beförderung an den kaiserlichen Hof, und sprachen in einer an den Kaiser unmittelbar gerichteten Vorstellung die Bitte aus, daß ihre Sache von einer Versammlung gallischer Bischöfe, weil nämlich Gallien von der Verfolgung freigeblieben war, untersucht werden möge ([2]). Constantin, welchem aus religiösen und politischen Gründen die Kirchenspaltung zum großen Aergerniß gereichte, willfahrte dem Gesuche. Er gebot den Bischöfen Maternus von Köln, Rhetitius von Autun und Marinus von Arles, daß sie sich nach Rom begeben sollten, um dort unter dem Vorsitze des römischen Bischofs Melchiades zwischen den beiden streitenden Parteien zu entscheiden. An Caecilian erging der kaiserliche Befehl, sich vor den in Rom niedergesetzten Richtern zu verantworten. Außerdem sollten von jeder Partei zehn Bischöfe in Rom erscheinen, die einen, um gegen Caecilian zu klagen, die anderen, deren Auswahl ihm überlassen wurde, um ihn in der Vertheidigung zu unterstützen.

Inzwischen war Majorinus bereits verstorben, und ein Mann von einer ungleich bedeutenderen Persönlichkeit sein Nachfolger geworden ([3]). Donatus von Carthago, von den

---

([1]) Eusebii hist. eccles. lib. X. c. 6 und 7.

([2]) Excerpta et scripta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia. im Append. IX tomi opp. S. Augustini.

([3]) Ich trenne mich hier von einer Auffassung, durch welche die ohnehin schon sehr verwickelte Geschichte der Donatisten noch verwickelter gemacht wird. Nämlich nach der gewöhnlichen Auffassung hätte dem Bischofe Majorinus ein Bischof Donatus von Casä Nigrä in Numidien

Seinigen mit dem Beinamen „der Große" ausgezeichnet, war ein Mann von außerordentlichen Geistesgaben, seltener

---

als leitender Rathgeber und als die eigentliche Seele der Partei zur Seite gestanden, vielleicht auch schon den Namen der Donatisten veranlaßt, da bereits, wie Optatus in dem ersten Buche seines Werkes berichtet, in der oben erwähnten Petition die Bezeichnung pars Donati vorkam. Bald darauf aber wäre dieser Donatus von Casä Nigrä durch den noch bedeutenderen Donatus von Carthago verdunkelt worden, so daß auch die Donatisten ihren Namen nicht mehr von dem ersteren, sondern von dem letzteren ableiteten. Diese Ansicht leidet an einer innern Unwahrscheinlichkeit. Denn zwar war der Name Donatus in dem nördlichen Afrika nicht selten, und es würde deshalb nicht auffallend sein, daß zwei Männer dieses Namens gleichzeitig in der Partei und für die Partei des Majorinus gewirkt hätten; aber auffallend ist es, daß die beiden gleichnamigen Männer durch ihre Parteistellung fast zu Doppelgängern gemacht werden. Außerdem sprechen aber auch die geschichtlichen Zeugnisse gegen die gewöhnliche Auffassung. Der Bischof Donatus von Casä Nigrä taucht erst in Folge donatistischer Aeußerungen im Anfange des fünften Jahrhunderts, also etwa hundert Jahre nach seiner angeblichen Wirksamkeit, als Parteihaupt auf. Nicht ohne Rücksicht auf einen apologetischen Grund behaupteten damals die Donatisten, daß nicht Donatus von Carthago, sondern Donatus von Casä Nigrä vor dem römischen Bischof Melchiades erschienen sei Diese Behauptung befindet sich aber mit dem Werke des Optatus von Mileve, der von dem Donatus von Casä Nigrä nichts weiß, in entschiedenem Widerspruch, und der genau unterrichtete Optatus stand den fraglichen Begebenheiten viel näher, als die Gewährsmänner der entgegenstehenden Ansicht. Die römische Synode unter Melchiades äußerte sich über den Donatus auf eine Weise, die nur auf das äußerliche und dem Namen nach voranstehende Parteihaupt, welches der Bischof zu Carthago war, sich beziehen kann. So lange Majorinus lebte, konnte in offiziellen Schriften, was den Namen anbetrifft, von einer pars Donati nicht die Rede sein, sondern nur von einer pars Majorini. Deshalb wird auch von den Vertheidigern der entgegengesetzten Ansicht wohl behauptet, daß Optatus den Titel der Petition nicht richtig angebe, wie denn auch die Ueberreicher der Klageschrift gegen Caecilian sich pars Majorini genannt hätten. Aber diese Beweisführung ist ungenügend, da sich verschiedene Wege der Vermittelung darbieten. Endlich ist Augustin's Zeugniß für die Unterscheidung der beiden Donate ohne Bedeutung. Augustinus wußte in früherer Zeit ebenfalls nur von dem Donatus von Carthago. Nachher eignete er sich freilich die Unterscheidung zwischen dem Donatus von Carthago und dem Donatus von Casä Nigrä an, läßt aber deutlich erkennen, daß er nur zufolge der er-

Geistesbildung und außerordentlichem Charakter. Selbst Augustinus nennt ihn einen kostbaren Stein, der leider nicht in dem Verbande der Kirche geblieben sei, und stellt ihn hinsichtlich seiner hervorragenden geistigen Begabung und Bildung dem Cyprian zur Seite (1). In anderen Verhältnissen hätte Donatus unter den großen Lehrern der Kirche glänzen können, jetzt aber wurde er ein mächtiges Parteihaupt, da er zur Befestigung und Ausbreitung der Kirchenspaltung am meisten beitrug. Seine ausgezeichneten Geistesanlagen waren durch wissenschaftliche Studien sorgfältig entwickelt(2); seine Rede strömte feurig, aufregend, erschütternd und hinreißend; sein Wandel war ehrfurchtgebietend (3), eine strenge Frömmigkeit und unerschütterte Glaubenstreue ausprägend. Vielleicht, daß er in den Zeiten der diocletianischen Verfolgung um des Glaubens willen die Leiden des Kerkers erduldet hatte (4). Er war eine von jenen Herrschernaturen, welche, in was für Lagen des Lebens sie sich auch befinden, die Ueberlegenheit ihrer Persönlichkeit geltend machen. Wir dürfen wohl annehmen, daß er schon vor seiner Erhebung zur bischöflichen Würde einen einflußreichen Antheil an den kirchlichen Streitigkeiten zu Carthago gehabt hat, und nach dem Tode des Majorinus war niemand so geeignet, als er, auch äußerlich die erste Stelle in der Partei, welcher er an-

wähnten donatistischen Aeußerungen, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu erforschen er sich nicht weiter bemühte, von seiner früheren Anschauung abging. In seinen Augen hatte zu Anfang des fünften Jahrhunderts der Streit um die Personen schon längst seine Bedeutung verloren, und es handelte sich nur noch um die Principien der Kirchenspaltung.

(1) Serm. 37.

(2) Hieronymus in seinem catalogus scriptorum ecclesiasticorum erwähnt, daß Donatus viele auf seine Partei bezügliche Schriften, in welchen sich die Arianische Ansicht kundgebe, verfaßt habe. Auch Augustinus meinte Spuren des Arianismus in den Schriften des Donatus zu entdecken. Gewiß waren diese Spuren unbedeutend, wenn sie anders überhaupt vorhanden waren.

(3) Contra litt. Petiliani lib. II. c. 39.

(4) Augustinus ad Donatistas post collat. c. 16.

gehörte, einzunehmen. Gewiß fühlte er sich aus innerlichem Antrieb berufen, für die Kirche der Märtyrer, die makellose Braut des Herrn, die Gemeinde der Heiligen eifernd und kämpfend aufzutreten, aber mit dieser heiligen Begeisterung vermischte sich das unlautere Feuer natürlicher Heftigkeit, Leidenschaftlichkeit und Herrschsucht, und riß ihn zu schroffen Handlungen hin, vor denen eine zarte Scheu des Gewissens zurückgeschreckt wäre, die aber dann mit starrer Festigkeit von ihm verfolgt wurden. Groß war der Eindruck seines Wirkens und überhaupt seiner ausgezeichneten Eigenthümlichkeit. Er schien ein besonderes Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein. Von Wundern, die er vollbracht haben sollte, wurde gesprochen; Gott, wurde erzählt, habe auf sein Gebet vom Himmel geantwortet (1). Die Zahl seiner Anhänger wuchs. Bischöfe, die in der Zeit der Verfolgung aus Glaubensschwäche gefehlt hatten, kamen zu ihm, um ihm ihre Schuld zu bekennen und sich von ihm die Vergebung sprechen zu lassen; Gemeindeglieder, welche den gleichen Fehltritt begangen hatten, suchten sich bei ihm aufs neue der Kirchengemeinschaft zu versichern. Sein Ansehen bei seinen Anhängern war so groß, daß er eine höhere Würde, als die bischöfliche, inne zu haben schien (2). Man hörte öfter, daß bei seinem Namen oder bei seinen grauen Haaren geschworen wurde. Er selbst sah sich durchaus als den Führer seiner Partei an. Wenn er aus andern Gegenden Nordafrikas Besuch empfing, so war seine erste Frage: „wie steht es bei euch mit meiner Partei?“ Diese wurde seit der Zeit, daß er an ihrer Spitze stand, mit dem Namen der Donatisten bezeichnet, und auch wir wollen sie von jetzt an so nennen.

Donatus trug am meisten dazu bei, daß die Kirchenspaltung sich befestigte und auf lange Zeit fortpflanzte.

(1) De unitate eccles. c. 19 und tract. 13 in evang. Joh.
(2) Optati lib. III. Enarr. in Psalm. 10.

Eins war in dieser Hinsicht besonders folgenschwer. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war in verschiedenen Gegenden der Kirche die Frage streitig geworden, ob die von Ketzern verrichtete Taufe als gültig anzusehen sei, oder ob an solchen, welche aus einer häretischen Secte zur Kirche übertreten wollten, die Taufe wiederholt werden müsse(1). Im Ganzen entschied sich zwar die kirchliche Ansicht dahin, daß die Taufe nicht wiederholt werden dürfe, doch wurde auch die entgegengesetzte Ansicht von bedeutenden Kirchenlehrern vertheidigt, und von niemandem mehr, als von dem großen carthagischen Bischofe und Märtyrer Cyprian, mit dessen Gründen sich mehrere von ihm geleitete Synoden zu Carthago einverstanden erklärten. Schon drohte eine Spaltung mit der römischen Kirche, wurde jedoch durch Cyprians Milde und Liebe zur kirchlichen Einheit, und durch die Drangsale der Valerianischen Verfolgung, unter denen dieser Streit zurücktrat, noch abgewandt, und später blieb, obgleich eine allgemeine Einigung nicht erreicht ward, doch das Verfahren vorherrschend, daß an denjenigen, welche aus einer Secte zur Kirche übertreten wollten, die Taufe nicht wieder vollzogen ward. Donatus dagegen schloß sich in diesem Punkte nicht allein an Cyprian an, sondern verrichtete sogar, ohne Rücksicht auf das gemeinsame katholische Glaubensbekenntniß, die Wiedertaufe an solchen, welche von den Gegnern zu seiner Partei übergingen, und bezeichnete dadurch seine Ueberzeugung, daß bei denen, welchen nach seiner Meinung der Makel der Glaubensschwachheit aus der Zeit der Verfolgung anhaftete, das Band der Gemeinschaft mit Christo völlig zerrissen sei.

Wo wiedertäuferische Grundsätze zur Ausführung kommen, liegt die Gefahr nahe, daß der Geist des religiösen Fanatismus seinen wilden Flügelschlag erhebe, und zu den Abgründen der Selbstverblendung und Selbstgerechtigkeit fort-

(1) Neander's Kirchengeschichte, Bd. 1. Abth. 2.

reiße. Wenn ungeachtet großer Verschiedenheiten in der Auffassung der Offenbarung des Erlösers doch nur wenigstens noch die Gemeinschaft in dem Sakramente, welches der Herr zur Aufnahme in sein Reich eingesetzt hat, anerkannt wird, so ist das Bewußtsein kirchlichen Zusammenhanges nicht ganz zerstört, und mit den noch fortdauernden Beziehungen der christlichen Bruderliebe ist dann auch die Demuth vereinigt, in dem Hinblicke auf die über Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Menschen erhabene Gnadenwirkung des Heilandes. Zumal aber bei den Donatisten, deren Spaltung nicht auf einer verschiedenen Auffassung des Glaubens, sondern auf der hochmüthigen Vorstellung beruhte, daß grade bei ihnen im Gegensatz zu ihren Widersachern die Kirche als Gemeinde der Heiligen vorhanden sei, mußte die Einführung der Wiedertaufe den selbstsüchtigen Hochmuth nähren, und die heuchlerische Selbstverblendung befördern. Zwar sträubte sich auch bei ihnen das christliche Gefühl gegen die Vollziehung der Wiedertaufe (¹), doch eben die Ueberwindung dieses Gefühls gereichte zur Vergrößerung des Fanatismus, welcher sich nun bald in traurigen Erscheinungen darstellte.

Die vier Bischöfe, welchen Constantin die Entscheidung über die Anklagen gegen Caecilian übertragen hatte, versammelten sich zu Rom im Jahre 313. Melchiades hatte noch funfzehn italienische Bischöfe zu den Verhandlungen zugezogen. Caecilianus und Donatus, von der bestimmten Anzahl der Bischöfe ihrer Parteien begleitet, erschienen vor der Synode, deren Ausspruch dahin lautete, daß Caecilian von den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen freizusprechen und in seinem Amte unangetastet zu belassen, über Donatus aber zu erkennen sei, daß er gegen den Kirchengebrauch wiedergetauft und gefallenen Bischöfen (²) die Hand aufgelegt

(¹) Augustinus de baptismo contra Donatistas, lib. V, c. 5 und 6.

(²) Sogenannten lapsis, die in der Verfolgung aus Glaubensschwachheit gesündigt hatten. Die Handauflegung war das Zeichen einer neuen Weihe.

habe. Dieses Urtheil kam einer Absetzung des Donatus gleich. Im Uebrigen wurde gegen die Donatisten die äußerste Schonung beobachtet. Die Synode war bereit, ihnen die Kirchengemeinschaft zu bezeugen, und beschloß, daß dort, wo zwei Bischöfe ordinirt seien, der zuerst Geweihte, ohne Rücksicht auf seine bisherige Parteistellung, im Amte verbleiben, und für die Beförderung des zweiten auf einen anderweitigen Bischofssitz Sorge getragen werden solle (1). Diese Entscheidung nebst den zugehörigen Acten übersandte die römische Synode an den Kaiser (2), der jetzt hoffte, daß die kirchliche Streitigkeit erledigt sein werde. Doch in dieser Hinsicht sah er sich bald getäuscht. Es erschienen vor ihm Abgeordnete der Donatisten mit der Beschwerde, daß zu Rom kein gerechtes Gericht über ihre Sache gehalten sei. Von ein paar Bischöfen sei dieselbe oberflächlich und eilfertig und nach Belieben abgeurtheilt worden, und sie hätten sich kein genügendes Gehör verschaffen können. Zugleich wiesen sie darauf hin, daß sie den Caecilian nicht allein wegen seiner eignen Vergehungen als Bischof nicht anerkennen könnten, sondern auch deshalb nicht, weil er von einem Traditor der heiligen Schrift zum Bischofe geweiht sei.

Der Kaiser sah demnach ein, daß zur Herstellung des Kirchenfriedens neue Mittel angewandt werden mußten. Er befahl dem Proconsul Aelianus zu Carthago, auf gerichtlichem Wege die Anklage gegen Felix von Aptungis zu untersuchen, und berief auf den ersten August des Jahres 314 eine größere Kirchenversammlung nach Arles, zu demselben Zwecke, zu welchem die römische Synode sich versammelt hatte. Bereits im Februar dieses Jahres fand die gerichtliche Verhandlung über Felix von Aptungis statt (3), und endigte mit

(1) Epist. 43.

(2) Constantini epist. ad Ablavium vicarium Africae et Chrestum episcopum Syracus.

(3) Ueber die von dem ersten Buche des Optatus abweichende Zeitbestimmung ist zu vergl. Augustinus ad Donatistas post collationem, c. 33.

der Freisprechung desselben, eine Entscheidung, mit welcher die Donatisten freilich nicht zufrieden sein konnten, da ihr Geständnisse zu Grunde lagen, welche durch die Furcht vor der Folter abgepreßt waren([1]). Ebenfalls das Concilium zu Arles entschied gegen die Donatisten, und setzte zugleich einige auf die dogmatischen Principien der Spaltung bezügliche Bestimmungen fest. In Betreff der Wiedertaufe wurde beschlossen: „wenn ein Häretiker zur Kirche übertreten will, so soll er um das Glaubenssymbol befragt werden, und wenn sich dann ergibt, daß er im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft ist, so soll er nur durch die Handauflegung in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. In Betreff der Ordination durch einen Traditor wurde bestimmt, daß dieselbe gültig sein solle, wenn sich sonst gegen den Ordinirten nichts einwenden lasse. Auch verfügte das Concilium, um dem Unwesen der Angebereien und Verdächtigungen entgegenzutreten, daß Geistliche, welche der Auslieferung angeschuldigt seien, nur auf den Grund öffentlicher Akten ihrer Aemter verlustig erklärt werden sollten.

Es läßt sich erwarten, daß die Donatisten durch die Entscheidung der Kirchenversammlung zu Arles eben so wenig, als durch die Entscheidung der römischen Synode beruhigt wurden. Sie verwarfen den Ausspruch des Conciliums, und richteten sofort eine Appellation an den Kaiser. Constantin nahm diese Berufung mit Unwillen auf. In einem Schreiben an die katholischen Bischöfe äußerte er seine Entrüstung, daß die Feinde des Kirchenfriedens in einer kirchlichen Angelegenheit von einem Rechtsmittel, welches in weltlichen Angelegenheiten zugestanden werde, Gebrauch gemacht hätten([2]). Gleichwohl nahm er die Appellation an, und meldete den donatistischen Bischöfen, er werde ihnen Gehör schenken.

([1]) Zu vergl. die gesta proconsularia.

([2]) Constantini epistola ad episcopos catholicos.

und wenn es ihnen dann auch nur gelinge, eine einzige Anschuldigung gegen Caecilian zu erweisen, denselben überhaupt verurtheilen. Caecilian und Donatus erschienen vor dem Kaiser zu Mailand im November des Jahres 316, und auch diesmal wurde Caecilians Unschuld anerkannt (¹). Aber Constantin erachtete es doch, um die Spaltung beizulegen, für zweckmäßig, daß der Gegenpartei ein gewisses Zugeständniß gemacht werde. Den beiden Parteihäuptern wurde einstweilen Brescia zum Aufenthaltsort angewiesen, und die Bischöfe Eunomius und Olympius wurden nach Carthago abgesandt, damit sie dort darüber verhandeln möchten, daß sowohl Caecilian als auch Donatus von dem bischöflichen Amte zurücktreten, und eine neue Bischofswahl stattfinden solle. Doch hatten ihre Bemühungen, besonders wohl wegen der Hartnäckigkeit der Donatisten, nicht den gewünschten Erfolg, und so reisten sie denn unverrichteter Sache wieder ab, nachdem sie noch zuletzt die Erklärung abgegeben hatten, daß die Gemeinde, welche zu Caecilian halte, in der wahren Kirchengemeinschaft stehe. Donatus, hiervon benachrichtigt, wußte seinem unfreiwilligen Aufenthaltsorte sich zu entziehen, und eilte nach Carthago zurück. Bald folgte ihm auch Caecilian. Der Streit dauerte mit unverminderter Heftigkeit fort (²).

Doch nun war auch die Geduld des Kaisers erschöpft. Was durch die bisherigen Untersuchungen und Urtheilssprüche nicht erreicht war, sollte jetzt durch Gewalt erzwungen werden. Es erschienen strenge Edikte gegen die Donatisten. Die Kirchengebäude, welche sie in ihrem Besitz hatten, sollten ihnen entrissen werden; die Privat-Wohnungen und Plätze, wo sie sich versammelten, sollten für den Fiskus eingezogen werden (³). Verbannungen wurden verhängt, und in ein-

(¹) Augustinus ad Donatistas post collat. c. 33 und epist. 43.

(²) Optati lib. I.

(³) Augustinus contra litt. Petiliani, lib. II, c. 92 und epist. 83 und 105.

zelnen Fällen, wenn die Verachtung der kaiserlichen Befehle besonders schroff hervortrat, wurden sogar Todesurtheile vollsteckt(¹). Aber durch die Anwendung solcher Zwangsmaßregeln ward die donatistische Bewegung nicht sowohl unterdrückt als gesteigert. Die Donatisten, schon vorher von dem Gedanken erfüllt, daß sie, in den Fußtapfen der Märtyrer wandelnd, die wahrhafte, geheiligte Gemeinde des Herrn seien, wurden jetzt durch die Verfolgungen in diesem Gedanken noch mehr bestärkt. Sie gaben sich jetzt, obgleich sie sich selbst auf das Urtheil des Kaisers berufen hatten, immer mehr der Anschauung hin, daß die weltliche Macht, welche bisher zum Schutz des Heidenthums feindselig der Kirche gegenüber gestanden hatte, gegenwärtig ein verderbliches Bündniß mit der Kirche geschlossen habe, um durch innerlich zerstörenden Einfluß zu erreichen, was durch äußeren Gegensatz nicht erreicht war. Sie verfielen immer mehr der Anschauung, daß die Kirche größtentheils durch Glaubensverleugnung, wozu sie auch die Gemeinschaft mit solchen rechneten, welche den Glauben verleugnet hätten, den Charakter der Kirche verloren habe, von dem Geiste Christi nicht mehr geleitet werde, und die Sakramente nicht mehr in Wirklichkeit, sondern nur noch als Blendwerke ausübe. Sich selbst hielten sie für den einzigen edlen Zweig, der aus der ungeheuren Entartung noch übriggeblieben sei, und bezogen auf sich die Schriftstellen, welche für die Erduldung der Verfolgungen und Leiden um des Namens Christi willen den himmlischen Siegeslohn verheißen(²).

Aber die Geschichte zeigt öfter, daß der Selbstruhm des Duldens von dem Vorwurfe verfolgungssüchtiger Unduldsamkeit betroffen wird. Es erscheint hierin einer von den vielen Widersprüchen der nicht durchläuterten menschlichen Natur.

---

(¹) Optati lib. II. und Augustinus contra epistolam Parmeniani lib. I, c. 8.

(²) Zu vergl. Augustin's Werk gegen den Petilian.

Auch bei den Donatisten erscheint dieser Widerspruch. In dem nördlichen Afrika gab es eine bedeutende Anzahl Solcher, welche im Sinne der uralten christlichen Ascetik, ohne die festeren und strengeren Bande des Mönchsthums, ein Leben evangelischer Vollkommenheit zu verwirklichen suchten. Da ihrer Lebensweise ein vorzügliches Streben und Ringen nach der Heiligung beigemessen ward, so waren vielleicht schon von Alters her die Benennungen Sancti und Agonisten, unter denen wir sie später finden, für sie gebräuchlich; auch mochten sie schon seit früherer Zeit mit dem Namen der Circellionen oder Circumcellionen bezeichnet werden, weil sie auf dem Lande, in der Nähe der Dörfer, zu wohnen pflegten(1). Daß die Circumcellionen — denn mit diesem Namen, mit welchem sie später von ihren Gegnern genannt wurden, wollen wir sie von jetzt an nennen — die schrofferen Ansichten über das Verdammliche der Auslieferung der heiligen Schrift getheilt haben werden, ergibt sich aus ihrer ascetischen, schwärmerischen Lebensrichtung. Sie standen auf der Seite der donatistischen Bischöfe, wurden von den Predigten der donatistischen Geistlichen entflammt, und bildeten sich zu einer furchtbaren Schaar aus, welche je nach Umständen dem Fanatismus des Leidens, oder dem Fanatismus des Verfolgens sich hingab, hochmüthige Selbstgerechtigkeit mit ungezügelten Lüsten vereinigte, und traurige Zerrüttungen in der nordafrikanischen Kirche herbeiführte. Denn als nun Constantins strenge Maßregeln gegen die Donatisten in

(1) Optati lib. III. und Augustini enarr. in Psalm. 132. Es ist eine unrichtige Auffassung, wenn die Circumcellionen nur als Landleute angesehen werden. Neander in seiner Kirchengeschichte weist mit Recht darauf hin, daß die Circumcellionen ursprünglich zu den Anhängern der urchristlichen Ascetik gehörten. Dies ergiebt sich aus der Parallele zwischen ihnen und den Mönchen. Das Mönchsthum mußten sie folgerichtig verwerfen, weil dasselbe eine auf dem Boden der katholischen Kirche erwachsene Institution war. Aus der eben erwähnten enarr. in Psalm. 132 ergiebt sich, daß sie nicht allein von ihren Gegnern mit dem Namen Circumcellionen bezeichnet wurden.

Ausführung gebracht wurden, und bei diesen die schwärmerische Vorstellung beförderten, daß sie die allein treue und eben deshalb verfolgte Gemeinde des Herrn seien, gingen auch die Circumcellionen auf diese Vorstellung ein; aber mit dem Gedanken, daß sie als christliche Streiter zum Erdulden berufen seien, verbanden sie den Hinblick auf die rächende Vergeltung, welche einst von dem Volke Israel ausgeübt war. Unter der Anführung von Geistlichen, mit Knitteln bewaffnet, welche sie „Knittel Israels"(1) nannten, und mit dem Losungsworte: „Lob sei Gott!"(2) verließen sie ihre stillen ländlichen Behausungen, und zogen in den numidischen Dörfern umher. Bei diesem Umherstreifen wuchs ihre Zahl. Von den Dorfbewohnern schlossen sich ihnen viele an, größtentheils junge Leute, Jünglinge und Jungfrauen, welche denselben heiligen Streiterberuf erwählen wollten, aber in ihrer wilden Schwärmerei auch den Lüsten die Zügel schießen ließen. Viele Gewaltthätigkeiten wurden von den Circumcellionen ausgeübt, Geistliche wurden von ihnen überfallen, gemißhandelt und ausgeplündert, und Manche, die sonst wohl gegen die ansteckende Macht dieses religiösen Fanatismus standhaft geblieben wären, wichen der Furcht, wenn die wilden Schaaren herannahten, und ließen es geschehen, daß die Wiedertaufe an ihnen vollzogen ward. Von den eigentlichen Führern der donatistischen Partei wurde dieses Treiben der Circumcellionen zwar nicht ausdrücklich gebilligt, aber auch nicht nachdrücklich getadelt, und wenn wir erwägen, daß überhaupt die donatistische Richtung eine leidenschaftliche, der Besonnenheit ermangelnde war, so dürfen wir wohl annehmen, daß die Führer jene Volksbewegungen nicht allein duldeten, weil sie dieselben doch nicht mehr unterdrücken konnten, sondern im Ganzen sogar mit Wohlgefallen betrachteten. Ihrerseits erklärten

---

(1) Enarr. in Psalm. 10.

(2) Deo laudes.

sie dem Kaiser, daß sie „mit seinem Bischofe, dem Wichte" (1), — nämlich mit Caecilian, — keine Kirchengemeinschaft halten, und lieber Alles, was gegen sie verhängt werde, erdulden würden.

Konstantin war besonnen genug, um einzusehen, daß der von ihm eingeschlagene Weg der Gewalt des gewünschten Ziels verfehlen werde. Wie sehr ihm auch die kirchliche Einigung am Herzen lag, und wie sehr er es auch für seine Aufgabe gehalten hatte, dieselbe zu vermitteln, so erkannte er doch jetzt, daß er einlenken müsse. Zwar hob er die Edikte, gemäß welchen die Donatisten verfolgt wurden, nicht auf, aber er ließ ihnen doch auch keine weitere Folge geben (2), und suchte seine veränderte Auffassung der Sache den katholischen Bischöfen einleuchtend zu machen. Denn in einem Schreiben an die katholischen Bischöfe und Gemeinden in Afrika sprach er sich darüber aus, daß, nachdem Alles versucht sei, um die Donatisten zur Kirchengemeinschaft zurückzuführen, diese Angelegenheit nunmehr dem Urtheile Gottes anheimgegeben werden müsse. Möchten daher die Freunde des Kirchenfriedens das erlittene Unrecht nicht rächen wollen; die Rache sei des Herrn, und der unschuldig Leidende empfange den Lohn des Märtyrerthums. Möchten sie also vielmehr die Anfeindung der Widersacher mit Geduld ertragen, dann werde unter Gottes Gnade die Spaltung allmählig in sich selbst zusammenfallen. Die Strafen wurden demnach eingestellt, die Verbannungen hörten auf, und die Donatisten konnten in den noch übrigen Regierungsjahren Konstantins, im Ganzen durch äußern Druck ungehindert, sich auszubreiten suchen. Dies gelang ihnen jedoch außerhalb Afrikas nur wenig. In Spanien gründeten sie auf einer Besitzung der Lucilla eine Gemeinde, die aber zu keinem erheblichen Wachsthum gelangte (3). Auch in Rom suchten sie Boden

(1) Nullo modo se communicaturos antistiti ipsius, nebuloni. Augustini breviculus, c. 21.

(2) Zu vergl. die Instruction an den Verinus.

(3) De unitate ecclesiae, c. 3. (Augustini Opp. tom. IX.)

zu gewinnen. Bei dem vielfachen Verkehr zwischen Rom und den nordafrikanischen Provinzen geschah es, daß stets Anhänger der donatistischen Partei in Rom lebten. Diesen wurde aus Afrika ein Bischof zugesandt. Die donatistische Gemeinde zu Rom feierte anfangs vor den Thoren der Stadt in einer Berggrotte ihren Gottesdienst. Späterhin erbaute sie auf jenem Berge eine Kirche. Doch auch in Rom konnten die Donatisten zu keiner Ausbreitung gelangen, und bestanden nur aus Afrikanern, die sich entweder dort niedergelassen hatten, oder zur Zeit aufhielten (1). Anders war es in Afrika selbst, wo sie in großer Zahl der katholischen Kirche gegenüberstanden, und in manchen Gegenden Numidiens das Uebergewicht besaßen.

Unter der Regierung des Kaisers Konstans, welchem nach Konstantins Tode bei der Theilung des Reiches im Jahre 337 Afrika zufiel, wurden die Versuche zur Aufhebung der Kirchenspaltung erneuert. Aber in dieser Beziehung schien die Austheilung von Geschenken wirksamer zu sein, als die Wiederbelebung der Gesetze Konstantins. Zwei Beamte, Paulus und Makarius, wurden abgesandt, um im Namen des Kaisers kostbare Kirchengeräthe auszutheilen, an die Armen Almosen zu verabreichen, und eine Ermahnung zur kirchlichen Einigung anzuschließen (2). Was mit dieser Ermahnung gesagt sein, und durch die Geschenke eindringlicher gemacht werden sollte, konnten die donatistischen Bischöfe leicht erkennen. Als die beiden Abgeordneten zum Donatus kamen, und ihn von der kaiserlichen Bewilligung, welche ihm schon bekannt geworden war, in Kenntniß setzen wollten, antwortete er heftig: „was hat der Kaiser mit der Kirche zu thun?“ und sagte dann weiter: er habe schon Briefe vorausgeschickt, um zu verhindern, daß von den Geschenken etwas angenommen werde. Diese Briefe, wahrscheinlich im auf-

(1) Optati lib. II.
(2) Optati lib. III.

regendsten Sinne geschrieben, fachten das Feuer der Leidenschaft bei der donatistischen Partei mit neuer Heftigkeit an. Mit wilder Beredsamkeit wurde geeifert gegen das Verderben der Kirche, in welche das Heidenthum mit erheucheltem Schein einzudringen suche. Es verbreitete sich das Gerücht, daß Paulus und Makarius ein Bild des Kaisers zur Adoration auf den Altären aufstellen wollten. Die Circumcellionen unter ihren Führern Maxido und Fasir, den „Führern der Heiligen", rotteten sich zusammen, und so wie sie mit phantastischen Vorstellungen von der Verweltlichung und Entartung der Kirche erfüllt waren, hielten sie sich in ihrem christlichen Streiterberufe für verpflichtet, eine Läuterung der Kirche nach ihren Ansichten von evangelischer Vollkommenheit zu erzwingen. Hiermit nahm die religiöse Bewegung bei ihnen einen socialistischen Charakter an. Die Unterschiede zwischen Reichen und Armen, zwischen Herren und Knechten sollten aufhören. Grundbesitzer sahen sich bedroht, Gläubiger erhielten von den Führern der Heiligen die schriftliche Aufforderung, daß sie keine Schulden mehr eintreiben und die Schuldverschreibungen herausgeben sollten, und wenn sie sich nicht freiwillig fügten, stürmte eine Schaar Circumcellionen heran, und erzwang die Forderung mit Gewalt. Herren, welche, von Knechten zu Fuße begleitet, zu Wagen reiseten, wurden genöthigt, den Knechten ihre Plätze zu überlassen. Umsonst wurden die donatistischen Bischöfe aufgefordert und gebeten, daß sie doch diesem Unwesen steuern möchten, und einzelne Bischöfe der Donatisten sollen sogar den Wunsch ausgedrückt haben, daß gegen dieses gesetzlose Treiben mit bewaffneter Hand eingeschritten werde.

Paulus und Makarius hatten unter diesen Verhältnissen einen gefahrvollen Auftrag zu erfüllen. Als sie die Stadt Baga besuchen wollten, versammelte der dortige leidenschaftliche Bischof Donatus einen fanatisirten Volkshaufen, um die Abgeordneten zu empfangen. Diese konnten nun ohne bewaffnete Bedeckung die Stadt nicht zu betreten wagen, und

Makarius ließ sich daher von dem kaiserlichen Befehlshaber eine Truppenabtheilung zur Verfügung stellen. Aber Donatus mit seiner Schaar wurde hierdurch nicht eingeschüchtert. Einzelne Soldaten, welche vorausgeschickt waren, um Wohnung in der Stadt anzusagen, wurden mit Hohn zurückgewiesen. Durch diese Beschimpfung fühlten sich alle ihre Kameraden beschimpft und verlangten nach Rache. Es kam zu einem blutigen Handgemenge. Auf der Seite des Volks wurden einige getödtet, die übrigen ergriffen die Flucht. Durch diese Begebenheit nahm die Durchführung des Unionsversuches eine andere Wendung. Gewalt trat jetzt an die Stelle der Ueberredung. Die Gesetze Konstantins wurden nach strengster Auslegung wieder geltend gemacht. Den Donatisten sollten nicht allein die Kirchen entrissen werden, auf welche die Katholischen einen Anspruch erheben konnten, sondern auch die Kirchen, welche sie aus eignen Mitteln erbaut hatten. Soldaten rückten jetzt gegen die Schwärme der Circumcellionen ins Feld. Viele von diesen wurden getödtet, oder stürzten sich, von den Soldaten verfolgt, in dem Fanatismus des Märtyrerthums selbst in den Tod, den sie noch hätten vermeiden können (1). Sie wurden von den Ihrigen als Märtyrer betrachtet. Man sah ihre bleichenden Gebeine auf den Altären donatistischer Kirchen zur Verehrung ausgestellt, und auf ihren Gräbern versammelten sich bei Tage und bei Nacht die Schaaren „der Heiligen" zu Leichenfeiern, bei denen Trunkenheit und Unzucht sich mit der religiösen Schwärmerei vermischt haben soll (2). Aber aller Muth und alle Standhaftigkeit eines schwärmerisch erregten religiösen Gefühls mußte doch endlich der übermächtigen Gewalt auf der andern Seite weichen. Die Kircheneinheit wurde erzwungen. Manche Bischöfe und Geistliche und Mitglieder der donatistischen Gemeinden mochten doch, als die

(1) In dieser Weise suche ich mir die Erzählungen, daß viele Circumcellionen sich freiwillig in den Tod gestürzt hätten, zu vermitteln.

(2) Augustinus de unitate ecclesiae, c. 19.

Bewegung immer heftiger sich entwickelte, derselben innerlich entfremdet werden; Andere fügten sich dem Drange der Verhältnisse; die unbeugsamen Führer der Partei mußten in die Verbannung wandern, unter ihnen Donatus von Carthago, der von der Heimath fern, in der Verbannung sein unruhiges Leben beschloß (1). Doch glühte das Feuer der Kirchenspaltung unter der Asche fort, und konnte leicht wieder hervorbrechen, sobald sich den Donatisten eine günstigere Lage der Verhältnisse darbot.

Dies geschah im Jahre 361 mit der Thronbesteigung Julians. Die diocletianische Verfolgung war im römischen Reiche der letzte Versuch des Heidenthums, das durch innere Entwickelung siegreiche Christenthum zu unterdrücken. Unter der Regierung Julians suchte das Heidenthum noch einmal wieder auf dem Wege innerlicher Erneuerung die Uebermacht über das Christenthum zurückzuerkämpfen. Mit dem Staate verbunden, hatte die Kirche es öfter vergessen, daß sie nicht mit weltlichen Waffen streiten solle. Sie hatte es verursacht, oder stillschweigend geschehen lassen, daß Zwangsmaaßregeln gegen die Ausübung des Heidenthums ergriffen wurden. Aber nirgends so sehr, als auf dem religiösen Gebiet, befestigt sich der innerliche Gegensatz durch Anwendung von Zwang. Das bedrängte Heidenthum schlug in vielen Gemüthern wieder tiefere Wurzeln. Die Blüthezeit des heidnischen Lebens erschien, als ihre Denkmäler von gewaltthätiger Hand bedroht oder zerstört wurden, von einem Licht der Verklärung umgeben. Alle diese Anhänglichkeit, welche in dem Abendrothe einer vergangenen Zeit noch ihre Sehnsucht ausstreckte, vereinigte sich unter Julian, der durch seine geistige Eigenthümlichkeit und seinen Bildungsgang für die Blüthen der antik-heidnischen Welt besonders empfänglich gewesen war, noch einmal zu einem mächtigen Aufstreben,

(1) Optati lib. III. verglichen mit der Schrift Augustin's: ad Donatistas post collationem, c. 16.

leider so sehr dadurch gefördert, daß die Christen von der Zuchtruthe der Verfolgungen befreit und von der weltlichen Macht unterstützt, vielfach vergaßen, wessen Geistes sie sein sollten, und die Großherzigkeit des Glaubens und der Gesinnung Preis gaben.

Sobald es bekannt geworden war, welchen Standpunkt Julian zum Christenthum einnehme, richteten die verbannten donatistischen Bischöfe an ihn eine Bittschrift, daß ihnen die Rückkehr in die Heimath vergönnt werde ([1]). Die Gewährung dieser Bitte konnte keine Schwierigkeit finden. Julian erließ sogleich im Anfange seiner Regierung ein Gesetz, wodurch er alle Bischöfe und Geistliche, welche unter der vorigen Regierung verbannt waren, zurückrief, und allen Parteien der christlichen Kirche gleiche Freiheit bewilligte. Ungebührend wäre es, wenn in diesem Gesetze nicht ein Entschluß kaiserlicher Gerechtigkeitsliebe anerkannt würde. Aber eben so müssen wir bei dem Verhältnisse des Kaisers zu den Christen voraussetzen, daß er, dieses Gesetz erlassend, den Wunsch hegte, es möchten durch die gleichmäßige Duldung aller christlichen Parteien die innerlichen Streitigkeiten in der Kirche heftiger ausbrechen und zerstörend auf dieselbe einwirken. Die verbannten donatistischen Bischöfe und Geistlichen kehrten also nach Afrika zurück, unter ihnen Parmenianus, der nach dem Ableben des Donatus im Exil zum Bischofe von Carthago geweiht war. Parmenian trat ganz in die Fußtapfen seines Vorgängers. Er war eben so, wie Donatus, zum Parteihaupte sehr geeignet, und gab der Spaltung, die in der nordafrikanischen Kirche noch einen lebenskräftigen Boden hatte, durch Wort und Schrift und überhaupt durch den Eindruck seiner Persönlichkeit eine neue Ausbreitung.

Denn jetzt, als von der staatlichen Macht die Katholischen nicht mehr beschützt und begünstigt, die Donatisten nicht mehr gehemmt und unterdrückt wurden, schlug die religiöse Leiden-

---

([1]) Optati lib. II. u. III.

schaft, die eine Zeitlang gewaltsam gefesselt war, wieder zu hellen Flammen auf. Die Donatisten forderten das Erbe und Eigenthum, welches sie entweder als solches beanspruchen konnten oder sich anmaßten, drohend zurück. Die Circumcellionen erschienen abermals auf dem Kampfplatz. Viele katholische Bischöfe, welche inzwischen die Stelle der verbannten donatistischen Bischöfe eingenommen hatten, wurden aus ihren Sitzen vertrieben; die Basiliken, welche während der erzwungenen Union von den Donatisten auf die Katholischen übergegangen waren, wurden zum Theil erstürmt. Es ging dabei nicht ohne Blutvergießen ab. Einmal geschah es, daß die Donatisten in eine Basilika eindringen wollten. Sie fanden die Thüren verschlossen. Alsbald stiegen sie aufs Dach, warfen die Ziegel herab, und bahnten sich auf diese Weise einen Weg in das Innere der Kirche. Hier hatten sich die Diaconen um den Altar versammelt, zur Schutzwehr für das Heiligthum. Die Kirchenstürmer schleuderten ihnen Ziegelsteine entgegen, mehrere Diaconen wurden verwundet, zwei sogar getödtet. Aehnliche Gräuel wiederholten sich öfter. Um die geweihten Stätten, welche zu Stätten des Friedens geweiht waren, wurde im Volksaufruhr mit gewaffneter Hand gekämpft. Da dem Kaiser unter den Christen die katholische Kirche am meisten verhaßt war, so wurde jetzt wohl von kaiserlichen Beamten der Sache der Donatisten Vorschub gethan. Der Druck, welcher auf den Donatisten gelastet hatte, machte sie jetzt den Katholischen gegenüber noch schroffer und leidenschaftlicher. Sie zeigten ihren Abscheu gegen die katholische Kirche in auffälligster, empörender Weise. Die Eucharistie wurde verschüttet, die Ampulle mit dem Chrisma hinweggeschleudert; Abendmahlskelche wurden zerbrochen, eingeschmolzen und verkauft. Die Wände der Basiliken wurden abgewaschen und exorcisirt, die Altäre zum Theil zertrümmert, oder bei Seite geschafft, oder wenigstens abgerieben. Auf den Kirchhöfen, welche in die Hände der Donatisten gekommen waren, wurden den Katholischen die Begräbnisse versagt.

Der Wiedertaufe, welche an Solchen, die aus der katholischen Kirche zu den Donatisten übertraten, vollzogen ward, ging ein Bußact voran, und wenn sich katholische Geistliche zum Uebertritte meldeten, so wurden sie ihrer geistlichen Würden verlustig erklärt, und im Fall ihrer Wiederanstellung von neuem geweiht, nachdem sie sich ebenfalls einer öffentlichen Kirchenbuße unterzogen hatten. Jungfrauen, welche das Gelübde eheloser Keuschheit ausgesprochen hatten, wurde das Zeichen des jungfräulichen Gelübdes, die Mitra abgenommen, und erst nach einer längeren oder kürzeren Bußzeit wieder erneuert. Allen, die sich der Union gefügt hatten, Geistlichen sowie Laien, wurde Buße angesagt; ganze Gemeinden beugten, mit Asche bestreut, das Haupt zur Buße, und empfingen dann die Absolution, daß sie eine Zeitlang mit der katholischen Kirche in Union gestanden hatten (1).

Der Aufschwung des Heidenthums unter Julians Regierung konnte nur ein scheinbarer und vorübergehender sein, und brach, durch Julian erkünstelt, nach dessen Tode im Jahre 363 wieder zusammen. Hierdurch wurde auch wieder die Stellung der Donatisten zur katholischen Kirche verändert. Indessen äußerte sich diese Veränderung doch zunächst nur darin, daß die Katholischen jetzt wieder bei Uebergriffen und Gewaltthätigkeiten der Donatisten auf den Rechtsschutz rechnen konnten, und selbst diese Erwartung mochte in manchen Fällen getäuscht werden. Erst nach einem Verlaufe von zehn Jahren sprach ein neues kaiserliches Decret sich mißbilligend gegen die wiedertäuferischen donatistischen Grundsätze aus. Priester, welche die Wiedertaufe verrichtet hatten, sollten ihres Amtes verlustig sein (2). Im Jahre 377 wurde vom Kaiser Gratian ein geschärftes Decret gegen die Donatisten erlassen. Aus ihren Kirchen sollten sie vertrieben werden; die Landgüter, auf welchen sie, von den Besitzern

(1) Optati lib. II. u. VI.

(2) Constitutio Valentiniani I. a. 373.

begünstigt, ihr Wesen trieben, sollten fiskalisch eingezogen werden; nur die auf ihre Mitglieder beschränkte und im Verborgenen stattfindende häusliche Privaterbauung sollte ihnen belassen sein. Aber diese Befehle wurden leichter gegeben als erfüllt. Denn in dem nördlichen Afrika waren die Donatisten schon zahlreicher als die Katholischen geworden (1), und abgesehen davon, daß diese weite Ausbreitung einer strengen Durchführung der kaiserlichen Erlasse Schranken entgegenstellte, also daß selbst katholische Bischöfe veranlaßt sein mochten, sich gegen die rücksichtslose Behandlung der Donatisten zu erklären (2), so hing viel von dem persönlichen Verhältniß der nordafrikanischen Statthalter und Befehlshaber zu den Donatisten ab. Daher brach mit dem Jahre 386 für die katholische Kirche im nördlichen Afrika eine sehr traurige Zeit an. Der maurische Fürst Gildo erhielt damals den militairischen Oberbefehl in Nordafrika, und beutete denselben dergestalt aus, daß die Herrschaft des römischen Kaisers in jenen Provinzen fast nur noch dem Namen nach fortdauerte (3). Ein Tyrann vom schlimmsten Charakter (4), fand er einen Freund und Gesinnungsgenossen an dem donatistischen Bischofe Optatus von Thamugada, der auf Gildos Macht gestützt, ungeachtet der kaiserlichen Gesetze, welche während Gildos Tyrannei (5) ganz wirkungslos blieben, der katholischen Kirche großes Leid zufügte (6).

Unter den Donatisten waren alsbald seit dem Ausbruch der Kirchenspaltung Männer aufgetreten, welche nicht allein durch das mündliche Wort, sondern auch durch Schriften für

(1) Possidius c. 7.

(2) Dies that zum Beispiel Genethlius, der Vorgänger des Bischofs Aurelius von Carthago. Augustini epist. 44.

(3) Gibbon's Geschichte, Bd. 7.

(4) Die Schilderung, welche Claudian in seinem Gedicht de bello Gildonico vers. 165—200 von dem Charakter des Gildo entwirft, stimmt ganz mit den Andeutungen Augustin's überein.

(5) Die bis zum Jahre 398 dauerte.

(6) Augustinus contra litt. Petiliani, lib. II, c. 83.

ihre Partei zu wirken suchten. Von den Bischöfen Donatus und Parmenianus zu Carthago haben wir erwähnt, daß sie Streitschriften gegen die katholische Kirche verfaßten. Es verging aber geraume Zeit, bevor aus der katholischen Kirche den donatistischen Streitschriften Gegenschriften entgegengestellt wurden. Erst ums Jahr 385, nachdem der von Vielen gehegte Wunsch, daß vermittelst eines Religionsgespräches eine Einigung zwischen beiden Theilen herbeigeführt werden möchte, an der schroffen Ablehnung der donatistischen Bischöfe gescheitert war, schrieb der Bischof Optatus von Mileve gegen einen Tractat des Bischofs Parmenian seine sieben Bücher über die Spaltung der Donatisten. Da die Kirchenspaltung von bestimmten Begebenheiten ihren Ursprung genommen hatte, so mußte Optatus in seinem apologetisch-polemischen Werke auf dieselben zurückgehen, und die Fragen erörtern, welche sich auf die Ordination Caecilians und die von Konstantin angeordneten Untersuchungen bezogen. Er thut dies in solcher Weise, daß er nicht allein die katholische Kirche von dem Vorwurfe der Gemeinschaft mit den Traditoren der heiligen Schrift zu reinigen, sondern auch den Vorwurf der Auslieferung auf die donatistischen Urheber der Kirchenspaltung zurückzuwälzen sucht. Aber jene Begebenheiten waren schon in bedeutende Ferne gerückt, und es drängte sich der Gesichtspunkt auf, daß es, wie auch die einzelnen geschichtlichen Thatsachen aufgefaßt werden möchten, doch am meisten ankomme auf die Abwägung der dogmatischen Principien, durch welche die Katholischen und die Donatisten von einander getrennt seien. In dieser Beziehung werden in dem Werke des Optatus folgende Fragen besprochen: verliert die Kirche in ihrer irdischen Entwickelung dadurch, daß sie unwürdige Mitglieder unter sich duldet, den Charakter als Kirche, und soll sie überhaupt während ihrer irdischen Entwickelung eine vollkommene Ausscheidung der unwürdigen Mitglieder erwirken wollen, oder ist vielmehr diese Ausscheidung dem letzten Gericht vorbehalten? Darf

namentlich denen, welche sich aus einem entschuldbaren Grunde mit Traditoren in kirchlicher Verbindung befunden haben, die Kirchengemeinschaft versagt werden? Stimmt es überein mit den Worten und Verheißungen Christi, daß die Kirche, welche sich schon überallhin verbreitet hatte, auf einen kleinen Theil Afrikas eingeschränkt sein sollte? Kann die Vollgültigkeit der sacramentlichen Handlungen von der subjectiven Beschaffenheit und Würdigkeit der Ausspendenden und Vollziehenden abhängig sein, oder ist die sacramentliche Vollgültigkeit nur allein davon abhängig, daß die objective göttliche Einsetzung erfüllt wird? Darf insonders die Taufe wiederholt werden, wenn sie auch von unwürdigen Geistlichen verrichtet worden ist?

Aus diesen Fragen ergeben sich die principiellen Gegensätze, deren nähere Darstellung wir bis dahin verschieben, wo wir Augustins Polemik gegen die Donatisten entwickeln. Optatus schrieb sein Werk in mildem, versöhnlichem Sinne, sehr abweichend von der Erbitterung, welche sich in den Streitschriften der Donatisten aussprach. Er nennt den Parmenian wiederholt mit dem christlichen Brudernamen, und unterscheidet streng zwischen den eigentlichen Häretikern, die von dem christlichen Glaubensgrunde abgefallen und also aus der christlichen Gemeinschaft herausgetreten seien, und zwischen den Schismatikern, die, an der Grundlage des christlichen Glaubens festhaltend, aus Hochmuth, Neid und Streitsucht Kirchenspaltungen hervorgerufen hätten. Aber diese versöhnliche Haltung wird doch wieder aufgewogen durch die Schroffheit, mit welcher den Donatisten, wenn sie bei ihrer Trennung von der Kirche verharrten, die Theilnahme an der Seligkeit des Himmelreiches abgesprochen wird, durch die Streitmethode, auf die Gegner so viel als möglich alle verdammenden Aussprüche der heiligen Schrift zu häufen, und durch die aus der Empörung Korahs entnommene Beweisführung, daß die Feinde der Kircheneinheit und des Kirchenfriedens am schwersten von Gott gestraft würden. Die ge-

walthätigen, zum Theil grausamen Maaßregeln gegen die Donatisten werden zwar im Ganzen gemißbilligt, aber doch auch zugleich als solche bezeichnet, die nach dem Rathschluß der göttlichen Gerechtigkeit durch die Zucht der Leiden aus dem Verderben der Kirchenspaltung zurückführen sollten. Die Schrift des Optatus konnte daher, wie gut sie auch gemeint und wie milde sie auch in mancher Hinsicht gehalten war, dennoch keinen versöhnenden Eindruck auf die Donatisten hervorbringen, und hat schwerlich der donatistischen Sache erheblichen Abbruch gethan.

Nachtheiliger waren für dieselbe innere Zwistigkeiten und Parteiungen. Tichonius, ein wissenschaftlicher Mann, hatte sich den Donatisten angeschlossen, weil bei ihnen nach seiner Ueberzeugung die glaubenstreue kirchliche Gemeinschaft zu finden war (1). Als er nun aber mit Schriftforschung sich beschäftigte, und die Stellen verglich, welche auf die Ausbreitung des Reiches Christi unter den Völkern der Erde hinwiesen, fühlte er, während ihm der Hinblick auf die schon über so viele Länder sich erstreckende Kirche die Erfüllung jener Weissagungen zeigte, den Widerspruch der donatistischen Behauptung, daß die wahre Gemeinde des Herrn auf ein kleines Gebiet in Afrika beschränkt sei. Er suchte sich über diesen Widerspruch zu erheben, oder es sich zu vermitteln, auf welche Weise er, von den vermeintlichen Vorzügen seiner Partei nichts aufgebend, dennoch mit der Kirche überhaupt sich in Gemeinschaft wissen, und an der so augenscheinlichen Erfüllung jener göttlichen Verheißungen festhalten könne. Bei diesem Streben nach Vermittelung gelangte er zu der Auffassung, daß zwar, was die geschichtlichen Gründe der Kirchenspaltung betreffe, die Donatisten in so fern im Rechte seien, als an der Ordination Caecilians der Vorwurf der Glaubensuntreue hafte; dennoch aber dürfe man diejenigen,

---

(1) Ueber den Tichonius sind die Werke Augustin's contra epistolam Parmeniani und de doctrina Christiana und epist. 93 zu vergleichen.

welche an der Kirchengemeinschaft mit Caecilian festgehalten hätten, nicht verdammen. Denn — hier trennte sich Tichonius von der dogmatischen Anschauung seiner Partei — in der irdischen Entwickelung des Reiches Christi stelle sich noch nicht die auserlesene Gemeinde der Heiligen dar. Diese sei weder in der Kirche außerhalb der Donatisten, noch auch bei den Donatisten selbst zu finden. In dem Reiche Gottes auf Erden seien die Guten mit Bösen vermischt, und nicht die äußerliche, sondern nur die innerliche Gemeinschaft mit unwürdigen Mitgliedern der Kirche sei verderblich. Tichonius sprach zu der Zeit, als Parmenian donatistischer Bischof zu Carthago war, diese Ansichten in einer Schrift aus, und berief sich darauf, daß seine Ueberzeugung nicht vereinzelt dastehe, sondern bereits früher von Donatisten geltend gemacht, und besonders auch schon von einem Concilium zu Carthago ausgesprochen sei (¹). Parmenian suchte ihn in einem ermahnenden Schreiben zu widerlegen, und die vermittelnde Auffassung des Tichonius wurde späterhin durch ein donatistisches Concil verdammt; aber Nachwirkungen seiner Schrift dürften sich doch in den gemäßigten Aeußerungen, welche Augustinus aus dem Munde mancher Donatisten anführt, zu erkennen geben. Wenn Tichonius auf

(¹) Augustinus bemerkt in epist. 93: scribit Tichonius, a ducentis et septuaginta episcopis vestris Concilium Carthagini celebratum, in quo concilio limatam esse sententiam atque decretam, ut traditoribus, immensi criminis reis, si baptizari nollent, pro integris communicaretur. Dieser angebliche Beschluß stimmt freilich mit der Anschauung des Tichonius nicht überein, sondern soll nur besagen, daß man bei solchen Traditoren, welche sich an die Donatisten anzuschließen wünschten, aber der Wiedertaufe sich nicht unterwerfen wollten, von der Wiedertaufe absehen dürfe. Von diesem Concilium findet sich außer der von Tichonius gegebenen Nachricht sonst keine Spur. Wenn es gehalten worden ist, so fällt es ohne Zweifel in die spätere Regierungszeit des Kaisers Konstantin, als die Donatisten sich im Ganzen ungestört ausbreiten konnten, damals mochten sie eine solche mildere Maaßregel für zweckmäßig erachten.

seinem besonnenen Standpunkte eine Abschwächung der donatistischen Partei herbeiführte, so gab auf der andern Seite die schwärmerisch überspannte Richtung der Donatisten zu verschiedenen Zerwürfnissen Veranlassung. Menschen, die sich in leidenschaftlicher Erregtheit zu einer Partei vereinigt haben, sind auch der Gefahr der Uneinigkeit unter einander selbst ausgesetzt. Vornehmlich haben wir die Maximianistische Spaltung unter den Donatisten hier zu erwähnen.

Nachdem Parmenianus ums Jahr 391 gestorben war, wurde Primianus sein Nachfolger. Primianus war ein hierarchisch-hochmüthiger und heftiger Mann. Er hatte bald nach seiner Ordination seine bischöfliche Amtsgewalt gegen Kleriker und Mitglieder seiner Gemeinde mit empörender Strenge ausgeübt, und den Vorwurf auf sich geladen, daß er, gegen den Rath seiner Geistlichen und gegen den Wunsch und die Bitte seiner Gemeinde und ihrer Aeltesten, unwürdige Menschen in die Kirchengemeinschaft aufgenommen habe(1). Ein solches Verfahren blieb nicht ohne ernstlichen Widerspruch, und Primianus faßte in Folge des Gegensatzes, der gegen seine Amtsführung hervortrat, besonders einen Widerwillen gegen seinen Diaconus Maximianus, der sich der Blutsverwandschaft mit dem gefeierten Bischof Donatus rühmte, und vielleicht im Vertrauen auf diese Verwandschaft sich mit größerer Rücksichtslosigkeit, als es für seine Stellung geeignet war, gegen den Bischof äußerte. Primianus in seiner Erbitterung gegen den Diaconus berief seine Geistlichen zu einer Versammlung, und forderte von ihnen, daß sie ihre Zustimmung zur Excommunication des Maximian erklären sollten, und als sie betroffen schwiegen, — denn Maximianus stand in Achtung und Ansehen, — sprach er ohne Weiteres die Excommunication aus. Aber Maximianus war keines-

(1) Ueber das Folgende ist zu vergleichen: enarr. 2, in Psalm. 36, lib. de gestis cum Emerito, epist. 43 und 93, contra Cresconium Donatistam lib. III. und IV.

wegs gesonnen, dieses Urtheil widerstandslos hinzunehmen. Im Vertrauen auf sein Recht, und von Briefen seiner Freunde und Anhänger unterstützt, wandte er sich an die benachbarten donatistischen Bischöfe, stellte dar, daß er ohne Gehör, Urtheil und Recht excommunicirt sei, beschuldigte den Primianus mancher Vergehungen, und trug darauf an, daß derselbe vor ein bischöfliches Forum zur Verantwortung gezogen werde. Eben dieser Antrag war auch in den Briefen ausgedrückt. Dreiundvierzig Bischöfe begaben sich nach Carthago. Primianus wurde von ihnen vorgeladen, aber umsonst. Die Bischöfe machten darauf das Anerbieten, daß sie zu ihm kommen wollten, um die Anklagen gegen ihn zu untersuchen. Auch das verweigerte Primianus, und wies die Abgesandten mit Verachtung zurück. Er ließ den Bischöfen sogar den Eintritt in die Kirchen verwehren. Entrüstet reisten sie wieder ab, nachdem sie vorläufig ein Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen hatten, jedoch mit dem Vorbehalte, daß seine Sache abermals an einem anderen Orte und vor einer noch zahlreicheren Synode untersucht und abschließlich entschieden werden solle.

Dies geschah in der Byzacenischen Stadt Cabarsussis. Dort versammelten sich über hundert Bischöfe, größtentheils aus Tripolis und Byzacena. Noch einmal wurde Primianus vorgeladen, aber eben so vergeblich als vorher zu Carthago, und so wurde er denn, in Bestätigung des schon zu Carthago ausgesprochenen Urtheils, des priesterlichen Amtes auf immer verlustig erklärt. Zugleich verfügte die Synode, daß diejenigen Kleriker, welche nicht binnen einer festgesetzten Frist gänzlich die Kirchengemeinschaft mit ihm meiden würden, ebenfalls ihrer Aemter entsetzt sein sollten, und daß ferner diejenigen Gemeindeglieder, welche nicht bis zu einem bestimmten Tage sich völlig von dem Primianus getrennt hätten, excommunicirt seien, und alsdann nur noch vermittelst der Kirchenbuße wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden könnten. Die Bischöfe zu Cabarsussis

schritten darauf zur Erwählung eines andern Bischofs an Primians Stelle. Die Wahl fiel auf Maximian. Zwölf von den Bischöfen vereinigten sich zu seiner Ordination. Unter diesen befanden sich die Bischöfe Prätextatus von Assura, Felicianus von Musta und Salvius von Membresa.

Aber die Beschlüsse der Synode zu Cabarsussis gelangten bei den Donatisten durchaus zu keiner allgemeinen Anerkennung. Primianus hatte eine weit größere Zahl von Anhängern, als Maximianus, dessen Partei sich, ausgenommen in den erwähnten beiden Gegenden, nur wenig ausbreitete, und besonders kam ihm sein Einverständniß mit dem berüchtigten Freunde Gildos, dem gefürchteten Bischofe Optatus von Thamugada, zu statten. Im Jahre 394 versammelten sich dreihundert und zwölf donatistische Bischöfe zu einem Concilium in Baga. Von einer Untersuchung der Anschuldigungen gegen Primian war hier überall nicht mehr die Rede. Primianus erschien in der Versammlung nicht als Beklagter, sondern als Mitrichter über die Maximianisten, welche zur Theilnahme an der Synode schon gar nicht mehr eingeladen waren. Es wurde beschlossen: Maximian nebst den zwölf Bischöfen, die seine Ordination vollzogen hätten, und denjenigen carthagischen Klerikern, welche gegen Primian Partei ergriffen hätten, sollten von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein. Den übrigen Bischöfen und Geistlichen, welche sich gegen Primianus erklärt hatten, wurde bis zu einem bestimmten Zeitpunkte, ungefähr innerhalb Jahresfrist, die Rückkehr zur Kirchengemeinschaft noch freigelassen, und sie sollten, wenn sie diesen Zeitpunkt inne hielten, in ihren priesterlichen Ehren und Aemtern wieder aufgenommen werden. Würden sie jedoch diesen Zeitpunkt unbenutzt verstreichen lassen, so sollte auch gegen sie die ausgesprochene Excommunication in Kraft treten, und nur auf dem Wege der Kirchenbuße ihnen die Wiederversöhnung mit der Kirche noch möglich sein.

Wenn nun aber auch manche Bischöfe, welche sich zu

Maximian gehalten hatten, nebst ihren Gemeinden innerhalb der von dem Concile festgesetzten Frist zur Kirchengemeinschaft mit dem Primian zurückkehrten, so blieb doch, als die Frist verstrichen war, noch eine namhafte Zahl der maximianistischen Partei übrig. Gegen diese trat jetzt die Hauptpartei der Donatisten, unter Berufung auf die Beschlüsse des Conciliums zu Baga, mit gerichtlicher Klage auf, und forderte von dem Proconsul Seranus, daß den excommunicirten Bischöfen die Basiliken, von welchen sie nicht freiwillig zurücktraten, abgesprochen und genommen würden. Seranus entschied zu Gunsten der Kläger, ein Beweis, daß damals die Gesetze gegen die Donatisten durchaus nicht beachtet wurden. Denn hätte der Proconsul gemäß der — doch nicht aufgehobenen — Constitution des Kaisers Gratian das Recht handhaben wollen, so hätte er den Donatisten antworten müssen, daß gegen sie dasselbe zu erkennen sei, was sie gegen die Maximianisten forderten. Ohne Zweifel war aber auf seinen Ausspruch die durch den unwürdigen Optatus von Thamugada vermittelte Verbindung der Donatisten mit Gildo von Einfluß (1). Auch wußte Optatus durch Zwangsmaaßregeln der richterlichen Entscheidung Nachdruck zu geben, und ebenfalls die Volksjustiz machte sich unter seinem Schutze gegen die hartnäckigen Maximianisten geltend. Die Basilika, in welcher Maximian seine Gemeinde zum Gottesdienste versammelte, ward in einem Volksauflaufe zerstört. Empörend war die entwürdigende Verfolgung gegen den hochbejahrten Bischof Salvius von Membresa. Auch namentlich Salvius, an dessen Stelle Primianus schon einen anderen Bischof, Restitutus, geweiht hatte, wurde vor Seranus angeklagt, daß er sich ungeachtet der zu Baga über ihn verhängten Excommunication auf seinem Bischofssitze zu behaupten suche (2). Seine Vertheidigung wurde

(1) Contra litt. Petiliani, lib. II, c. 83.

(2) Contra Cresconium Donatistam lib. IV. c. 4 und 48—49, verglichen mit contra epistolam Parmeniani, lib. III, c. 6.

von dem Proconsul zurückgewiesen. Aber die Membresitaner hatten den Salvius lieb, und waren nicht geneigt, zur Ausführung der richterlichen Entscheidung die Hand zu bieten. Da rotteten sich die benachbarten Abitinenser zusammen, zogen nach Membresa, schlugen die Anhänger des Salvius zurück, bemächtigten sich des alten Bischofs, und ließen sich nicht daran genügen, ihn aus seiner bischöflichen Kathedrale zu vertreiben, sondern verhöhnten und mißhandelten den Greis noch außerdem auf das Schmachvollste.

Die Städte Assura und Musta, wo Prätextatus und Felicianus dem gegen sie erlassenen richterlichen Befehle nicht Folge leisten wollten, waren vor ähnlichen Auftritten, als zu Membresa vorgekommen waren, besorgt (¹). Sie befürchteten die Ankunft Gildonianischer Soldaten, denn Optatus hatte schon gedroht. So drangen denn die Bürger der beiden Städte in ihre Bischöfe, daß sie zur Kirchengemeinschaft mit dem Primianus zurückkehren möchten, und Prätextatus und Felicianus gaben endlich nach. Optatus übernahm es jetzt, ihnen die Wiedervereinigung mit der Hauptpartei der Donatisten auszuwirken. Zur Jahresfeier seiner Ordination versammelten sich, wie zu einem Hoflager, viele donatistische Bischöfe in Thamugada, unter ihnen auch Primianus (²). Prätextatus und Felicianus erschienen vor der Versammlung, und da Optatus ihr Fürsprecher war, so wurden sie, unter Belassung ihrer Würden und Aemter, und ohne daß von Kirchenbuße oder Wiedertaufe die Rede gewesen wäre, gegen den ausdrücklichen Beschluß des Conciliums von Baga wieder aufgenommen. Indessen erregte doch dieses Verfahren manche Unzufriedenheit, und gab zu neuen Spaltungen unter den Donatisten Veranlassung.

(¹) Contra Cresconium lib. IV, c. 25.
(²) Epist. 108.

# Zehntes Capitel.

## Augustinus als Presbyter im Verhältniß zu den Donatisten. Seine frühesten Schriften gegen dieselben.

Wir haben dieses Bild der weitgreifenden donatistischen Kirchenspaltung zu entwerfen gesucht, weil dieselbe zu Augustin's Wirksamkeit in der bedeutendsten Beziehung steht. Augustinus war der entschiedenste und gewaltigste Gegner der Donatisten. Wenn er auch erst seit seinem Eintritt ins geistliche Amt seine Polemik gegen sie begann, und früher, in seiner ascetisch-klösterlichen Zurückgezogenheit, sich — abgesehen von seiner Bekämpfung der Manichäer — nicht sowohl mit kirchlichen Streitigkeiten beschäftigte, als vielmehr mit der Erforschung der göttlichen Wahrheit aus der heiligen Schrift und auf sicherem Glaubensgrunde, so darf doch nicht gesagt werden, daß erst seine priesterliche Stellung den Gegensatz gegen die Donatisten bei ihm hervorgerufen habe(1). Denn nicht allein mußte er bei seiner klaren Besonnenheit an vielem Einzelnen der donatistischen Partei den entschiedensten Anstoß nehmen, sondern es zeigt uns auch der Rückblick auf seine innere Entwickelung, daß ihm die von den Donatisten behauptete Abhängigkeit der sacramentlichen Gnadenwirkungen von der subjectiven Beschaffenheit der Ausspendenden, und die Losreißung von der großen Gesammtheit der Kirche höchst verderblich erscheinen mußte. Seine Entwickelung bis zu dem entscheidenden Lebenspunkte, seit welchem er Versöhnung mit Gott und Kraft zur Heiligung fand,

(1) In den Schriften, die Augustinus verfaßte, bevor er Presbyter in Hippo geworden war, sind fast gar keine Beziehungen auf die Donatisten zu entdecken. Vielleicht war auch Thagaste nur wenig von der donatistischen Bewegung betroffen worden.

hatte durch große Verirrungen hindurchgeführt. Er war es sich tief bewußt geworden, daß sich das sündhafte Menschenherz, um gerettet zu werden, an die göttliche Gnade anklammern müsse, aber auch den Trost habe, daß diese Gnade mit größter Erbarmung das sündige Herz zu sich emporziehe. Er hatte aber auch noch später vielfach die Erfahrung gemacht, daß auch noch dann, wenn schon die Gnade zum siegreichen Durchbruch gekommen sei, der Einfluß der Sünde auf das menschliche Herz nicht aufgehört habe. So wenig er sich bei eigner Selbstprüfung die vollkommene Heiligung zusprechen durfte (1), eben so wenig durfte er bei Anderen eine völlig gereifte Heiligung annehmen. Fleckenlose Reinheit des Herzens und Wandels wurde bei der Gemeinde des Herrn auf Erden nicht gefunden, und selbst die am meisten Geförderten hatten mit unverminderter Sehnsucht darum zu flehen, daß die in ihnen begonnene Heiligung durch Gottes Gnade vollendet werden möge (2). Und nun sollte nach donatistischer Behauptung die Gnadenwirkung der Taufe, die Gemeinschaft mit dem Erlöser, die Mittheilung der Sündenvergebung und die Zueignung der göttlichen Barmherzigkeit an die subjective priesterliche Heiligkeit, an das Verdienst mit Sünde behafteter und schwacher Menschen gebunden sein? Dann konnte überhaupt kein Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit stattfinden; der Glaube hatte sein Kleinod verloren, und der feste Grund der Seligkeit war zerstört.

---

(1) Enarr. 2 in Psalm. 36: sunt, quae adhuc in me reprehendant, sed tamen multum est ad illos, ut haec noverint. Multa enim ago in cogitationibus meis, pugnans adversus malas suggestiones meas, et habens conflictationem diuturnam et prope continuam cum tentationibus inimici subvertere me volentis. Gemo ad Deum de infirmitate mea, et novit quid parturit cor meum ille, qui novit partum meum.

(2) Confess. lib. XII, c. 30: — exsultans cum tremore in eo, quod donasti mihi, et lugens in eo, quod inconsummatus sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas usque ad pacem plenariam.

Ferner zeigt uns der Hinblick auf Augustin's geistige Entwickelung, wie tief in dieselbe die Anschauung über die Einheit und Gesammtheit der Kirche verflochten war (1). Als er fast schon die Hoffnung aufgegeben hatte, daß für den menschlichen Geist die Erkenntniß der Wahrheit möglich sei, aber dann doch wieder, von den Erinnerungen seiner einstmaligen kindlichen Frömmigkeit umweht, und unter dem erneuten Einfluß des Lebensodems, welchen die Kirche aushauchte, den Gedanken, daß die Fürsorge Gottes der Welt zugewandt sei, aufs neue in sich belebt hatte, da war es der Eindruck von der großartigen Einheit der Kirche im Glauben und Bekenntniß, wodurch er sich so mächtig hingezogen fühlte, aus dieser Stimme der Völker die göttliche Offenbarung zu vernehmen, sich der mit solcher Einmüthigkeit verkündigten göttlichen Offenbarung gläubig unterzuordnen, und gläubig aus den Schriften zu schöpfen, welche durch die einmüthige Stimme der Kirche als Glaubensurkunden bezeugt wurden. Und diese Kirche, dieses leuchtende Gefäß der Offenbarung, diese Pflanzung des Herrn, in deren mütterlichem Schooße sein eignes Glaubensleben mit all seinem Frieden und allen beseligenden Lichtblicken der Erkenntniß ruhte, sollte nach der Meinung der Donatisten sich im Zustande des Abfalles befinden, und nur noch in einem Winkel Afrikas sollte die wahre Gemeinde des Herrn vorhanden sein? Es erhellt aus dieser Betrachtung, daß nach Augustin's Ueberzeugung die Donatisten, wie viele Berechtigung sie auch zu ihren Vorwürfen haben mochten, sich nicht hätten von der Einheit der Kirche losreißen sollen.

Bei diesen tiefen Gegensätzen gegen die donatistische Partei mußte Augustinus sich alsbald, nachdem er sein Kirchenamt angetreten hatte, zur Polemik aufgefordert fühlen. Die traurige Zerrüttung der nordafrikanischen Kirche durch

---

(1) Confess. lib. VI. c. 5. verglichen mit dem Buche de utilitate credendi.

jene Spaltung lag im ganzen Umfange vor seinen Augen, als er nicht mehr von der Außenwelt zurückgezogen, und nur von gleichgesinnten Freunden umgeben, den Frieden der Contemplation suchte und an seiner geistigen Vervollkommnung arbeitete, sondern eine große Gemeinde, deren mannichfache Nothstände, geistliche Bedürfnisse und Schäden er sah, zu erbauen hatte. Grade damals, als er sein Presbyterat an der Kirche zu Hippo übernahm, waren die Verhältnisse der Donatisten von solcher Art, daß sie ihn besonders dringend zum Streite für die Kirche veranlaßten. Es war damals gerade die Zeit, in welcher Optatus von Thamugada, auf Gildos Freundschaft gestützt, seine Schreckensherrschaft ausübte. Optatus war gewaltthätig und raubsüchtig, dabei kriechend unterwürfig gegen Gildo, den er aber für seine Zwecke zu benutzen wußte. Gildo half die Anschläge seines Freundes gegen die Kirche mit bewaffneter Hand ausführen (¹). Optatus riß das Eigenthum katholischer Christen an sich, und dehnte seine Proselytenmacherei bis zur Zerreißung der engsten Bande des Familienlebens aus. Gewiß oft wurde die Wiedertaufe unter Drohungen erzwungen. Die Gesetze waren machtlos. Von den umherschweifenden Circumcellionen wurden katholische Kleriker und Laien gemißhandelt, verhöhnt und an ihrem Besitz geschädigt (²). Während nun Augustinus durch diese empörenden Verhältnisse zur Bekämpfung der Donatisten gedrungen wurde, bot ihm die maximianistische Spaltung die erwünschtesten Waffen dar. Er durchschaute sogleich, daß Alles, was die Donatisten den Katholischen zum Vorwurfe machten, durch die Berufung auf ihr eignes Verfahren widerlegt werden könne, und daß alle Gründe, mit welchen sie die Wiedertaufe vertheidigten, durch die Beschlüsse des Conciliums zu Baga und durch die Wiederaufnahme der Bischöfe Prätextatus und Felicianus haltlos gemacht würden.

(¹) Contra litt. Petiliani, lib. II. c. 83. (²) Epist. 88.

Der tiefe Schmerz, mit welchem die donatistische Spaltung sein für die Einheit der Kirche glühendes Gemüth erfüllte, wurde wo möglich noch größer durch die Zerrüttung, welche gerade auch in den Kirchensprengel von Hippo durch die Donatisten eingedrungen war (¹). Hippo war nicht allein der bischöfliche Sitz des Valerius, sondern auch des donatistischen Bischofs Proculejanus. Es waren dort die Donatisten so zahlreich, daß die Katholischen, als der Vorgänger des Proculejanus, der Bischof Faustinus, den donatistischen Bäckern das Brodbacken für die Gegenpartei untersagt hatte, sich wegen der Beschaffung ihres Brodbedarfs in Verlegenheit befanden. Oft herrschte in einem und demselben Hauswesen der Zwiespalt im Glauben. Gatten und Gattinnen, Eltern und Kinder, Dienstherren und Dienstboten waren oftmals uneins hinsichtlich der höchsten — am innigsten vereinigenden, oder auch am tiefsten trennenden — Angelegenheiten des Lebens, hatten keine Gemeinschaft im Gotteshause und am Sakramente (²). Wie schmerzlich mußte es für Augustinus sein, wenn zu derselben Zeit, in welcher er bei sonntäglicher und festtäglicher Feier sein heiliges Amt verwalten wollte, ein großer Theil der Hipponenser sich zum Gottesdienst der Donatisten versammelte, und wie schmerzlich mußte ihn damals, als er zu Hippo die Entweihung der Märtyrertage beseitigte, der Gegensatz berühren, daß gleichzeitig der wüste Lärm des Festgelages aus der Basilika der Donatisten hervorscholl! (³) Die Macht der Kirchenzucht wurde durch den kirchlichen Hader beeinträchtigt. Es konnte geschehen, daß Gemeindeglieder, wenn sie wegen ihres unsittlichen Lebenswandels zurechtgewiesen wurden, erbittert und

---

(¹) Tract. 13 in evang. Joh.: noverit caritas vestra, magnum dolorem me pati de hac re. Non enim dico: si loquar tota die, si plangam tota die, non sufficio; sed si convertar in lacrymas et lacrymae fiam, in linguas et linguae fiam, parum est. Epist. 93.

(²) Epist. 33.

(³) Epist. 29.

mit dem Wunsche, sich zu rächen, zu den Donatisten übergingen, und von diesen ohne sorgfältige Prüfung, unter Zurücksetzung der Kirchenzucht, aufgenommen und von neuem getauft wurden. Dies ergiebt sich aus folgendem Beispiele: Ein junger Mensch in Hippo hatte seine Mutter oft geschlagen. Die Gemißhandelte suchte und fand Schutz bei ihrem Bischofe. Darüber gerieth aber der Sohn in solchen Zorn, daß er gegen die Mutter die Worte ausstieß: „ich werde unter die Partei des Donatus gehen, und dann dein Blut trinken". Sofort meldete er sich bei dem donatistischen Bischofe zum Uebertritt, wurde angenommen, und stand, mit den weißen Taufgewändern angethan, in der donatistischen Basilika, während es bekannt war, daß er gegen seine Mutter gewüthet habe und wüthen wolle (¹).

Ebenfalls konnte es geschehen, daß katholische Geistliche auf kirchliche Zurechtweisungen und Strafen mit dem Uebertritte zu den Donatisten antworteten. In dem unfern von Hippo belegenen Orte Mutigena befand sich ein Diaconus Rusticianus, der sich aber lieber in Hippo aufhielt, als dort, wo er als Geistlicher angestellt war (²). Der Bischof Valerius bemerkte dies mit Unwillen, und sagte oft zu ihm mit väterlicher Ermahnung: „was thust du hier? Warum verlässest du deinen Platz? Warum arbeitest du nicht mit deinem Presbyter zusammen? Warum giebst du unserm Hippo den Vorzug vor Mutigena, wohin du dich verbunden hast?" Der Diaconus suchte sich zu entschuldigen: er sei

(¹) Epist. 34.

(²) Serm. de Rusticiano Subdiacono. (Opp. tom. IX.) Die Echtheit dieser Predigt wird von den Benedictinern bezweifelt; ich bin indessen der Ansicht, daß die Predigt im Wesentlichen vom Augustinus herrühre, und daß insonders die angeführte Stelle ein charakteristisches Gepräge der Glaubwürdigkeit habe. Allerdings ist die Annahme nothwendig, daß in dieser Predigt Interpolationen vorhanden seien. Doch würde es zu weit führen, hierüber das Nähere auseinanderzusetzen. Uebrigens zeigt die Vergleichung mit epist. 23, daß wir berechtigt waren, die mitgetheilte Erzählung an obiger Stelle einzufügen.

für das einsame Leben nicht geeignet; ein Kleriker habe er sein wollen, kein Mönch; aber in Mutigena könne er keinen Umgang finden. Darauf antwortete der ehrwürdige Greis: „du bist mit einem Weibe verbunden, suche keine Trennung. Deine Kirche ist zu Mutigena, nicht hier; dort hast du deinen Namen gegeben, nicht in Hippo. Hast du nicht der Welt entsagt und deinen Freunden und deinem Blute?“ Aber der Diaconus achtete nicht auf die Ermahnungen des Bischofes. Er suchte nicht in Hippo die fördernde Einwirkung geistlicher Gemeinschaft, sondern ihn verlangte nach weltlicher Genossenschaft und weltlichen Vergnügungen. Als ein munterer Gesellschafter war er bei Trinkgelagen gern gesehen. Er wechselte mit seinen Freunden häufige Einladungen. Dadurch gerieth er in Schulden, die er nicht bezahlen konnte, wurde von seinen Gläubigern gedrängt, und gab durch sein lockeres, ungeistliches Leben zu vielem Aergerniß Veranlassung. Die Folge war endlich, daß er von seinem Presbyter excommunicirt ward. Aber jetzt schloß er sich den Donatisten an, und es ward gesagt, daß er bei diesen die Wiedertaufe und eine neue Anstellung als Diaconus empfangen habe. An der Kirche zu Spanianum war ein Subdiaconus Namens Firmus angestellt. Dieser unterhielt mit einigen Frauen, welche sich dem ascetischen Leben geweiht hatten, einen unerlaubten und verdächtigen Umgang. Es ward ihm sein Betragen verwiesen, und da er sich um den Verweis nicht kümmerte, wurde er seines geistlichen Amtes entsetzt. Sogleich begab er sich zu den Donatisten und ließ sich von ihnen taufen. Zwei von jenen Frauen, mit denen er verkehrt hatte, folgten seinem Beispiele. Als Donatist gesellte er sich zu den zügellosen Schaaren der Circumcellionen, und wahrscheinlich schwärmten jene beiden Frauen, eben so wie er und mit ihm verbunden, unter den Circumcellionen umher (1).

---

(1) Epist. 35.

Gewaltthätigkeiten der Circumcellionen und Verhöhnungen und Bedrohungen der Katholischen durch donatistische Priester kamen in der Diöcese von Hippo gewiß häufig vor. Zu Hasna zum Beispiel brachen die Circumcellionen in die katholische Basilika ein und zertrümmerten den Altar (1). Zu Spanianum, auf dem Gute einer katholischen Frau, schrie der dortige donatistische Priester, als Augustinus einmal von Vielen begleitet vorüberging, ihnen nach, daß sie Verräther und Verfolger seien. Auch die Besitzerin des Landgutes schmähte er, und drohte einem Landmann, der ein Kirchengrundstück gepachtet hatte (2). Wir wollen nun nicht behaupten, daß nicht auch die Donatisten gar manche begründete Klagen gegen die Katholischen gehabt hätten. Jedenfalls aber erhellt die traurige Zerrüttung, die durch die donatistische Spaltung in das Bisthum Hippo eingedrungen war, und Augustinus hatte also auch wegen der ihm zunächst liegenden kirchlichen Verhältnisse alle Ursache, den geistigen Kampf zu beginnen, den er von jetzt an, vor persönlichen Gefahren nicht zurückbebend, mit großem Erfolge sein ganzes Leben hindurch fortsetzte (3).

Augustinus hegte als Presbyter den sehnlichen Wunsch, daß zwischen den beiden Parteien die streitigen Punkte auf dem Wege ruhiger Verhandlung erwogen und vereinbart werden möchten (4). Nichts hätte er wohl lieber gesehen, als eine mündliche Besprechung, und die Bekanntmachung derselben, über deren Erfolg er nicht zweifelhaft war, an die Gemeinden (5). Da aber die Donatisten, entweder aus fanatischer Abneigung, oder aus einem Gefühl von der innern Schwäche ihrer Partei, sich auf keine Verhandlung einlassen wollten, so hielt er es wenigstens für zweckmäßig, in der Kirche zu Hippo seine eignen Briefe in dieser An-

(1) Epist. 29. (2) Epist. 35. (3) Possidius, c. 12. (4) Epist. 23.
(5) Dies ergiebt sich aus der freilich etwas später geschriebenen epist. 33, aber auch aus epist. 23.

gelegenheit vorzulesen, um darauf hinzuweisen, daß die Donatisten auf ihre Sache kein festes Vertrauen setzten([1]). Ueberhaupt erachtete er es seit dem Beginn seines priesterlichen Amtes für seine heilige Pflicht, vor der Gemeinde gegen die Donatisten Zeugniß abzulegen. Er war damals durchaus nicht dafür, daß die Vereinigung der donatistischen Partei mit der Kirche durch Zwangsmaaßregeln erstrebt werde([2]). Lediglich auf dem Wege der innern Ueberzeugung schien ihm damals, und das mit Recht, die Kirche den Sieg erkämpfen zu müssen. Nur gegen donatistische Gewaltthätigkeiten sollte nach seiner Ansicht der Schutz der Gesetze angerufen werden, und auch dann sollte die Kirche den in ihr waltenden Geist der Liebe und des Friedens nicht verleugnen ([3]). Aber mit dem Wort sollte ungehemmt für die Wahrheit gestritten werden. Oft also ergriff er in seinen Predigten das Wort, um die Donatisten zu bekämpfen und die Kirche gegen sie zu vertheidigen, sei es nun, daß er seine Gegner gar nicht nannte, und die polemische Beziehung seiner Rede nur aus der Lehrentwickelung sich ergab, oder daß er ausdrücklich, bald kürzer, bald ausführlicher, auf die Fragen und Zustände der Kirchenspaltung einging ([4]). Dann pflegte er aufmerksam darauf zu machen, daß Liebe und Demuth, Verleugnung des Eigenwillens und unbedingte Hingebung an die göttliche Offenbarung in Christo, diese Zeugnisse von der Wirksamkeit des heiligen Geistes, nur in der Kirche zu finden seien. Seinen Schmerz wegen der Spaltung hat er gewiß oft vor der Gemeinde ausgeschüttet([5]), doch erhob er sich auch durch die Betrachtung, daß selbst die in dem Reiche Gottes auf Erden befindlichen Aergernisse von der göttlichen Weisheit wieder zur Erbauung der Kirche gelenkt würden; wie er denn einmal

---

([1]) Epist. 23 vergl. mit dem sermo de Rusticiano Subdiacono.

([2]) Epist. 93 und 185. Retractt. lib. II. c. 5.

([3]) Epist. 29. ([4]) Possidius, c. 7.

([5]) Zu vergl. die schon vorher angeführte Stelle aus dem tract. 13 in evang. Joh.

in einer Homilie sagt: „wenn die Häretiker schmähen, so werden die Unmündigen im Glauben beunruhigt, wenn sie beunruhigt werden, so suchen sie, und ihr Suchen ist gleichsam ein Anstoßen an die Mutterbrust, daß aus dieser so viel fließe, als zur Stillung der Unmündigen ausreicht" (1).

Von den Streitschriften des Augustinus gegen die Donatisten gehören der Zeit seines Presbyterats nur wenige an. Donatus von Carthago hatte in einem Briefe nachzuweisen gesucht, daß die wahre christliche Taufe nur bei den Donatisten zu finden sei. Augustinus verfaßte eine Widerlegung, die aber nicht auf uns gekommen ist (2). Außerdem haben wir noch seinen Brief an den donatistischen Bischof Maximinus (3) und seinen Psalmus Abcdarius (4) hier zu erwähnen. Der Brief an den Maximinus hatte folgende Veranlassung: Augustinus hörte, daß der bereits erwähnte Diaconus zu Mutigena von Maximinus die Wiedertaufe empfangen habe. Dies bekümmerte ihn sehr, zumal man ihm sonst gesagt hatte, daß Maximinus mit den donatistischen Ansichten von der Wiedertaufe nicht übereinstimme. Um genauere Nachrichten einzuziehen, reiste er nach Mutigena. Seine dortigen Erkundigungen, wenngleich nicht völlig überzeugend, waren doch noch weniger geeignet, ihn zu beruhigen. Traurig kehrte er nach Hippo zurück. Valerius war damals abwesend. Sonst hätte Augustinus vielleicht seinen Bischof zu einem Briefe an den Maximinus bewogen, oder er hätte im Namen des Bischofs geschrieben. Jetzt aber, da ihm die Angelegenheit keine Zögerung zu gestatten schien, blieb ihm nichts übrig, als sich selbst brieflich an

(1) Serm. 51.

(2) Liber contra epistolam Donati. Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 21.

(3) Epist. 23. Aus der Vergleichung von epist. 105 und de civitate Dei lib. XXII, c. 8 wird geschlossen, daß Maximinus Bischof zu Sinis in der Nähe von Hippo gewesen, in späterer Zeit aber zur katholischen Kirche übergetreten und katholischer Bischof zu Sinis geblieben sei.

(4) Psalmus contra partem Donati. (Opp. tom. IX.)

Maximin zu wenden. Um Mittheilung des Sachverhalts ersuchend, bat er zugleich, daß sich doch Maximinus, im Falle seiner Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre von der Taufe, nicht durch Menschenfurcht vom offenen Bekenntniß möge zurückhalten lassen. „Fürchte“, ruft er ihm zu, „im Hinblick auf Christum weder den Tadel noch die Macht eines Menschen. Die Ehre dieser Welt vergeht, ebenso vergeht auch das Trachten nach dieser Ehre. In dem zukünftigen Gerichte Christi können keine Chöre mit erhabenen Stufen, keine Bischofsstühle mit kostbarer Bekleidung, keine Schaaren zur Begrüßung herbeieilender und singender Sanctimonialen etwas zur Vertheidigung beitragen, wenn das Gewissen anzuklagen und der Richter des Gewissens zu urtheilen beginnt. Was uns hier ehrt, belastet uns dort, was uns hier erhebt, beschwert uns dort. Alles, was hier zur Zeit und wegen des Nutzens für die Kirche uns zur Ehre geschieht, kann wohl mit gutem Gewissen vertheidigt werden, aber unser böses Gewissen nicht vertheidigen“. Augustinus spricht dann seine eigne Ueberzeugung von der Taufe aus. „Ich kenne nur Eine Taufe, nämlich die Taufe, welche mit dem Namen des Vaters und Sohnes und des heiligen Geistes geheiligt und bezeichnet ist. Wo ich diese finde, da erkenne ich sie an. Ich reiße nicht nieder, was meines Herrn ist, ich verleugne nicht das Feldzeichen meines Königs“. So wenig, als es möglich sei, die Beschneidung zu wiederholen, dürfe die Taufe wiederholt werden. Augustinus schildert darauf den durch die Kirchenspaltung verursachten traurigen Zustand der nordafrikanischen Kirche, und fügt hinzu: „wenn ein solches Aergerniß, ein solcher Triumph des Teufels, ein solches Verderben der Seelen durch deine Besonnenheit und Klugheit und Liebe, die wir dem schuldig sind, der für uns sein Blut vergossen hat, aus diesen Gegenden verbannt wird, wer mag es dann mit Worten aussprechen, welchen Lohn dir der Herr dadurch bereiten mag, daß durch dein heilsames und nachahmungswürdiges

Beispiel auch die Genesung der übrigen Glieder, die in ganz Afrika so elend darniederliegen, herbeigeführt werde? Wie fürchte ich, daß ich, da du mein Herz nicht sehen kannst, dir vielleicht mit mehr Anmaßung als Liebe zu reden scheine! Aber ich weiß nichts Anderes zu thun, als daß ich dir meine Worte darstelle, und Gott meinen Geist". Augustinus ladet endlich den Maximinus dringend zu einer friedfertigen Verhandlung ein. Möchten die alten Vorwürfe zwischen ihnen nicht ausgesprochen werden. Die Gemeinde müsse von dem Geschehenen in Kenntniß gesetzt werden. Doch verspricht Augustinus, hierbei alles Aufregende und Drohende zu vermeiden. „Laß uns", schreibt er, „so handeln, wie die Sache es fordert; laß uns mit Vernunftgründen handeln, laß uns nach der Autorität der heiligen Schrift handeln. Friedlich und ruhig wollen wir, so viel wir können, bitten und suchen und anklopfen, auf daß wir empfangen und finden und uns aufgethan werde. Vielleicht geschieht es dann, daß mit Hülfe des Herrn durch unsre einmüthigen Versuche und Gebete jene große Entartung und Gottlosigkeit in Afrika bei uns aufzuhören beginnt". Wir haben aber schon bezeichnet, daß die gute Absicht dieses Schreibens nicht erreicht wurde.

So wie Augustinus in seinem Schreiben an den Maximinus darauf hindeutet, daß es sein Augenmerk sei, der Gemeinde, von welcher in Betreff der Donatisten manche verworrene und unrichtige Meinung gehegt werden mochte, eine klare Auffassung der Kirchenspaltung mitzutheilen, verfaßte er zu demselben Zwecke einen Psalmus Abcdarius (1). Dieser apologetische und polemische Psalm sollte nämlich in der Kirche vorgesungen werden, und Augustinus hoffte, daß dadurch selbst den ungebildetsten Mitgliedern der Gemeinde das Hauptsächlichste, worauf es bei der Beurtheilung der donatistischen Spaltung ankomme, sich einprägen werde. Nach

(1) Retractt. lib. I. c. 20. Der Psalm war ein Abcdarius, weil die einzelnen Strophen fortschreitend mit den einzelnen Buchstaben des Alphabets anfingen.

jeder einzelnen Strophe fiel die Gemeinde mit den Worten ein: „ihr Alle, die ihr euch des Friedens freuet, urtheilet jetzt, welches das Wahre sei". Augustinus entwarf in dem Psalm mit kurzen Zügen die Geschichte der donatistischen Spaltung, größtentheils nach dem Werke des Optatus von Mileve. Er wies darauf hin, daß in dem Reiche Gottes auf Erden die Guten von den Bösen äußerlich nicht getrennt werden könnten. Dies sei weder zur Zeit des alten Testaments geschehen, noch damals, als der Erlöser auf Erden gewandelt habe. Die unwürdigen Mitglieder der Kirche hienieden müßten entweder durch die Zucht gebessert, oder um der kirchlichen Einheit willen mit Geduld getragen werden, und Alles, was sie im Namen Christi mittheilten, könne durch ihr sündliches Leben seiner Kraft nicht beraubt werden. Auf den Widerspruch, in welchen die Donatisten mit ihren wiedertäuferischen Grundsätzen durch ihr Verfahren gegen die Maximianisten gedrängt seien, wird kurz hingedeutet. Am Schluß des Psalms wird die Kirche redend eingeführt, als eine trauernde und liebreiche Mutter, die ihre abtrünnigen Kinder zu sich zurückruft.

---

# Elftes Capitel.

## Die übrigen Schriften des Augustinus aus der Zeit seines Presbyterats.

Keine süßere Beschäftigung kannte Augustinus, als sich, sei es allein oder vereint mit gleichgesinnten Freunden, in die Betrachtung und Erforschung des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift zu vertiefen (1). Wenn er als Prediger

(1) Serm. 339: nihil est melius, nihil dulcius, quam divinum scrutari, nullo strepente, thesaurum; dulce est, bonum est.

und Seelsorger sein Amt ausübte, oder solchen Richtungen, welche nach seiner Ueberzeugung verderbliche Entartungen der kirchlichen Entwickelung waren, durch Wort und Schrift entgegen trat, so fühlte er neben dem Lohn dieser Wirksamkeit auch die Bürde des Amtes und die Mühsal und den Schmerz des Kampfes. Aber wenn er dann von dieser nach Außen gerichteten, unruhigen Thätigkeit sich zurückgezogen hatte, die Blätter der heiligen Schrift vor ihm aufgeschlagen waren, und er unter stillem Nachsinnen aus der Fundgrube der göttlichen Wahrheit schöpfte, oder seinen Vertrauten mittheilte, was ihm aus dem Worte Gottes aufgeschlossen war, so empfand er tiefinnerlich die erleuchtende und erquickende Kraft der göttlichen Offenbarung, und neue Kraft zur Hingebung an seinen Beruf mußte aus den heiligen Urkunden durch seinen in dieselben sich eintauchenden Forschungsblick ihm zuströmen. Er beschäftigte sich als Presbyter viel mit Schriftforschung, deren Ergebnisse uns noch jetzt in mehreren exegetischen Werken vor Augen liegen.

Wir erwähnten früher die beiden Bücher über die Genesis, in welchen er die manichäischen Vorwürfe durch allegorische Deutung zurückzuweisen suchte. An die wörtlich geschichtliche Auffassung dieses Buches der heiligen Schrift mochte er sich, im Bewußtsein der Schwierigkeit einer solchen Aufgabe, damals noch nicht wagen, obgleich er die Ueberzeugung hegte, daß ebenfalls die geschichtlich-wörtliche Erklärung der biblischen Erzählung von den Anfängen der Welt und der Geschichte der Menschheit möglich sei. Denn er war ja davon überzeugt, daß Alles, was in der heiligen Schrift als geschichtliche Thatsache berichtet werde, sich auch wirklich also begeben habe, und in geschichtlicher Wirklichkeit die Anschauung der göttlichen Offenbarung darbiete. In diesem Sinne versuchte er bald darauf, nachdem er in Hippo Presbyter geworden war, sich die frühste Urkunde der göttlichen Offenbarung zum Verständniß zu bringen, und auch Anderen das Verständniß derselben zu eröffnen. Aber als er

diese Arbeit begonnen und bis zum sechsundzwanzigsten Verse des ersten Capitels fortgeführt hatte, erkannte er, daß er eine Aufgabe, die ihm noch zu schwer sei, sich gestellt habe. Die begonnene Auslegung blieb ein Bruchstück, und fand erst durch ein späteres Werk nach mehreren Jahren ihre Ergänzung und reifere Entwickelung (¹).

Indessen ist doch auch jenes Bruchstück (²) eine werthvolle Reliquie, zeigt die harmonische Vereinigung eines speculativ-dialektischen Geistes, der im Forschen nach der Wahrheit an keiner schwierigen Stelle vorübereilen will, mit einem glaubensreichen Gemüthe, das sich, eingedenk der Grenzen des menschlichen Erkennens, auf den sichern Boden des Glaubens zurückzieht, wenn der forschende Blick nicht weiter auf festen Stufen der Erkenntniß emporzuklimmen vermag. Augustinus hatte genug bei den Manichäern und den Akademikern gelernt, um sowohl das Verderbliche eines phantastischen Dogmatismus, als auch eines bodenlosen Scepticismus einzusehen. Seitdem er vermittelst der platonischen Philosophie sich der Kirche gläubig angeschlossen hatte, standen ihm die Grundpfeiler der Wahrheit unerschütterlich fest. Daß er, von diesem Grunde ausgehend, zur vollständigeren Erkenntniß gelangen werde, war ihm theils Gewißheit, theils Hoffnung; aber er war auch in Betreff der heiligen Schrift fern davon, eine mögliche Auffassung für die wirkliche Auffassung auszugeben. Er blieb lieber auf dem Standpunkt der Selbstbescheidung und des Suchens, als daß er eine voreilige Behauptung gewagt hätte. Doch unzweifelhaft war es ihm, daß unter verschiedenen Auffassungen einer Stelle der heiligen Schrift diejenige, durch welche die Bewunderung des göttlichen Wortes am meisten erweckt werde, den Vorzug verdiene (³).

---

(¹) Retractt. lib. I, c. 18.
(²) De Genesi ad litteram imperfectus liber. (Opp. tom. III.)
(³) De Genesi etc., c. 4: in hujusmodi cogitatione optime illud

Aus diesen Bemerkungen geht schon hervor, daß jenes Bruchstück einer Erklärung der Genesis einen vorherrschend untersuchenden Charakter an sich trage. Augustinus wollte durch seine Auslegung vorzüglich nur die Ueberzeugung hervorrufen, daß sich über die älteste Urkunde der Welt- und Menschengeschichte gar Vieles in Uebereinstimmung mit dem Glauben denken und sagen lasse, aber kaum wagte er, sich zwischen den verschiedenen möglichen Auffassungen zu entscheiden. Gleich im Anfange seiner Schrift bemerkt er: „von den Geheimnissen der Natur, die von Gott geschaffen sind, dürfen wir nicht in Behauptungen, sondern nur in Untersuchungen sprechen, besonders bei den Büchern, welche mit göttlicher Autorität zu uns reden. Denn bei diesen vermeidet der Vorwitz, durch den ungewisse und zweifelhafte Meinungen als gewisse Behauptungen hingestellt werden, schwerlich die Sünde der Gotteslästerung. Niemals jedoch darf die freie Bewegung des Forschens über die Grenzen des Glaubens hinausgehen". Diesen Glauben faßt Augustinus zunächst kurz zusammen, indem er die kirchliche Trinitätslehre und den Schöpfungsbegriff ausspricht, die Causalität der Sünde in die Willensfreiheit setzt, den Begriff des Uebels auf die Sünde zurückführt, und die Lehre von der Erlösung und Heiligung aus den Thatsachen der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift ableitet. Darauf beginnt er den Versuch der Auslegung.

Sogleich bei den Worten: „im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", ergiebt sich ihm eine Reihe von Fragen. Sind die Worte „im Anfang" auf den Sohn Gottes, als den Vermittler der Schöpfung[1] oder auf den Anfang der Zeit zu beziehen, oder gleichbedeutend mit zuerst? Oder

---

praeceptum tenebitur: benedicentes Deum, exaltate illum, quantumcumque potueritis, superabit et adhuc.

[1] Die lateinischen Worte „in principio" machen den Gedanken deutlicher, als durch den deutschen Ausdruck geschehen kann.

muß die letzte Deutung schon deshalb verworfen werden, weil die Schöpfung der Engel der Schöpfung des Himmels und der Erde vorangegangen ist? Und dürfen, wenn dieses der Fall gewesen ist, die Worte auf den Anfang der Zeit bezogen werden, da doch wohl gesagt werden muß, daß bereits mit der Bewegung des geistigen Lebens der Engel die Zeit verbünden war? Oder sind diese hohen geistigen Wesen über den Einflüssen der Zeit erhaben? Oder wird in den Worten „Himmel und Erde" die Schöpfung des geistigen Wesens mit der Schöpfung alles sichtbaren Daseins zusammengefaßt? Ist ferner bei den Worten „Himmel und Erde" schon an bestimmte himmlische und irdische Formen zu denken? oder gleichsam nur an einen Samen des Alls, aus welchem dann die Formen aller Wesen sich entwickelten? Was wenigstens die Erde betrifft, so wird ihre samenartige, chaotische Beschaffenheit durch die unmittelbar folgenden Worte bezeichnet, wenn nicht etwa sogar, was vorher „Himmel und Erde" genannt wurde, jetzt durch die Benennung „Erde" ausgedrückt ist, und dadurch also die Vermuthung von der ursprünglichen Schöpfung eines Samens, aus welchem das All gebildet sei, eine Bestätigung findet.

Denn der menschlichen Vorstellung, zu welcher das göttliche Wort sich herabläßt, ist es am faßlichsten, die ursprünglich samenartige und chaotische Beschaffenheit des Alls unter der Anschauung von Erde zu begreifen. Diese Auffassung wird durch die folgenden Worte: „der Geist Gottes schwebte über dem Wasser", noch wahrscheinlicher gemacht. Die Schöpfung des Wassers war noch nicht erwähnt, und wird doch schon vorausgesetzt. Dies weist darauf hin, daß die dunkle chaotische Tiefe, welche so eben Erde genannt war, nunmehr Wasser genannt wird. Das Wasser ist vorzugsweise das Element des Beweglichen. Freilich scheint diese Eigenschaft in noch höherem Grade der Luft und dem Aether zuzukommen, aber doch der Luft mehr im Sinne des Bewegens, dem Wasser mehr im Sinne des Bewegtwerdens.

Außerdem ist die Entwickelung der Lebenskeime aus dem Wasser besonders in die Augen fallend. Deshalb war zur Bezeichnung des Alls, in so fern dieses nämlich als der ursprünglich von Gott geschaffene Weltkeim und als der Stoff für die organisirende Schöpferkraft Gottes angesehen wird, das Wasser vorzüglich geeignet. Nach dieser Deutung wäre also die Schöpfung im Anfange von der anfänglichen Schöpfung des Samens oder Grundstoffes aller Dinge zu verstehen, und der Grundkeim des Alls wäre nach drei Beziehungen auf dreifache Weise bezeichnet: als Himmel und Erde, in Betreff der Entwickelung, zu welcher sich der Keim gestalten sollte; als chaotische Erde, in Beziehung auf den ursprünglich unentwickelten Zustand; als Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, in Beziehung auf die bewegliche, bildungsfähige Urbeschaffenheit des Universums, über welchem der bildende göttliche Geist webte.

Bei dem Schweben des göttlichen Geistes über den Wassern bemerkt Augustinus, daß, wenn unter dem Geiste der Geist Gottes im höchsten und eigentlichsten Sinne der Trinität verstanden werde, an kein beschränktes örtliches Verhältniß zu denken sei. Doch stellt er auch noch zwei andere Auffassungen als möglich hin: die Auffassung, daß durch den Geist die über dem Chaos webende Lebenskraft angedeutet sei, bei der Voraussetzung, daß in den vorhergehenden Worten das chaotische Weltall nur den Grundstoff der gesammten sinnlichen Welt bezeichne; und die Auffassung, daß Geist hier gleichbedeutend mit Luft sei, so daß in den ersten Worten der Schöpfungsgeschichte die vier Grundelemente der sichtbaren Welt bezeichnet würden. Bei den folgenden Worten: „es werde Licht", die zu bezeichnen schienen, daß ein göttlicher Willensentschluß ausgeführt werden solle, neigt sich Augustinus zu der Ansicht hin, daß auf die vermittelnde Stellung des Sohnes Gottes zu der Weltschöpfung hingewiesen werde. Der Sohn Gottes vernimmt den Willen des Vaters, und der Vater vollbringt seinen Willen durch den

Sohn; nur daß bei den Worten der heiligen Schrift, welche sich zur menschlichen Schwachheit herablassen, das über allem Endlichen erhabene Wesen Gottes festgehalten, und das Sprechen des Vaters zu dem Sohn nicht nach Art des in der Zeit entstehenden und vorübergehenden menschlichen Sprechens verstanden werde. Ungewiß aber ist Augustinus darüber, ob hier das Licht auf das geistige, oder auf das sinnliche Licht zu deuten sei. Bei der letzteren Annahme mochte es räthselhaft erscheinen, daß ein solches Licht schon geschaffen war, ehe noch das Himmelsfirmament mit seinen Lichtkörpern hervorgerufen ward. Aber konnte nicht jenes Urlicht der Schöpfung ein Lichtocean rings um das Weltall sein? Konnte der Mensch nach seiner beschränkten Anschauung über solche Geheimnisse der Schöpfung absprechen wollen? Doch ebenfalls auch auf das geistige Licht und auf die Erschaffung der Engel ließen sich jene Worte deuten. Zu den folgenden Worten: „Gott sah das Licht, daß es gut war", bemerkt Augustinus: das Wohlgefallen Gottes an seinen Werken sei keineswegs zu vergleichen mit der menschlichen Freude an einem Werke von überraschender Vollendung; die Schrift rede von Gott zu den Menschen auf menschliche Weise; und wie könnte die Herrschaft, die Macht und die Güte Gottes angemessener für den menschlichen Standpunkt bezeichnet werden, als durch die Worte: „Gott sprach und es geschah also, und Gott sah, daß es gut war"? Bei den folgenden Worten: „und Gott schied zwischen Licht und Finsterniß", legt Augustinus Verwahrung ein gegen die Auffassung, daß sich vorher das Licht in Vermischung mit der Finsterniß befunden habe. Eben durch die Schöpfung des Lichts wurde auch zwischen Licht und Finsterniß geschieden. Augustinus spricht sich hier auf die ihm schon geläufige Weise über das Verhältniß von Sein und Nichtsein, von Substanz und Beraubung der Substanz aus. Nur das Seiende hat Gott geschaffen, die Finsterniß aber ist das Nichtsein des Lichts. Doch ist mit dem Sein auch das

Nichtsein als Gegensatz des Seins gesetzt, und durchaus der göttlichen Ordnung unterworfen. Deshalb schied Gott zwischen Licht und Finsterniß, worüber dann die nähere Deutung von der Begriffsbestimmung des Lichts in dem vorangehenden Verse abhängig ist. Auf die Scheidung zwischen Licht und Finsterniß war auch wohl die Benennung des Lichtes mit Tag, und der Finsterniß mit Nacht zu deuten. Denn Licht und Finsterniß sind durch Unterscheidung, durch wechselseitige und gegensätzliche Beziehung Tag und Nacht. Oder sollten die Benennungen „Tag und Nacht" zur beschränkenden Erklärung der Begriffe Licht und Finsterniß dienen? Nicht das Licht überhaupt, sondern das Licht, welches Tag heiße, sei bei den Worten: „es werde Licht", zu verstehen. War dann an den irdischen Wechsel zwischen Tag und Nacht zu denken? Aber kann diese Deutung stattfinden, da doch damals die Himmelskörper, welche den Wechsel zwischen Tag und Nacht bestimmen, noch nicht geschaffen waren? Oder ist die Benennung mit Hinsicht darauf, daß ein solcher Wechsel eintreten werde, gegeben worden? Und darf, wenn das Licht auf das animalische Lebensprincip oder auf das Licht der kreatürlichen Vernunft gedeutet wird, auf ähnliche Weise gesagt werden: Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniß Nacht, weil dem animalischen Sein die Seinlosigkeit und der Vernunft der Irrthum folgen kann?

Bei den folgenden Worten konnte Augustinus die Bemerkung nicht unterlassen, daß alle göttliche Schöpfung in Gott selbst ewig sei, wenn sie auch in dem kreatürlichen Wesen zeitlich sich entwickele, und in dem Buche, welches zu den im Geiste Unmündigen von den großen Thaten Gottes rede, in Hinsicht dieser zeitlichen Entwickelung dargestellt werde. Aber die Schöpfung des Firmaments und die dadurch bewirkte Scheidung zwischen den Wassern, wie war sie aufzufassen? Wenn das Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, auf den Weltstoff überhaupt bezogen wurde, so konnte sich die Deutung ergeben: durch die ordnende

Macht des göttlichen Geistes ward bei der Weltgestaltung das seelische Princip dem körperlichen Principe übergeordnet, nicht in örtlicher Weise, sondern durch den Vorzug der unkörperlichen Natur. Durch das Himmelsfirmament würde dann die höchste Stufe der körperlichen Natur bezeichnet; und welche Körper könnten auch wohl noch höher stehen, als die himmlischen Körper? Auch das seelische Princip mochte füglich durch Wasser versinnbildlicht werden, nämlich wegen seines beweglichen, durch Tugend und Vernunft zu gestaltenden und befestigenden Wesens. Vielleicht sollte auch durch die Benennung „Firmament“ noch daran erinnert werden, daß im Himmel ein sicherer Friede walte, und die Wirrsal des irdischen Lebens dorthin nicht empordringe. Oder sollte angenommen werden, daß sich jenseits des Firmaments ein sichtbarer Himmelsocean befinde, ähnlich wie diesseits des Firmaments das Meer auf Erden, und daß, bevor durch das Firmament zwischen den Wassern geschieden wurde, das Wasser jenseits der Veste über den Raum derselben hervorgedrungen sei? Sollte für diese Annahme vielleicht die Vermuthung sprechen, daß der entfernteste Planet, der Saturn, deshalb so langsam seine Bahn beschreibe, weil er jenen kalten himmlischen Wassern am nächsten sei?

Auf den Wink Gottes sammeln sich die Wasser unter dem Himmel zu einer Vereinigung, und das trockene Land wird sichtbar. Hierin mochte eine Andeutung gefunden werden, daß jenes Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, nicht auf ein einzelnes Element, sondern überhaupt auf den Weltstoff zu beziehen sei. Denn wenn das Universum mit Wasser bedeckt war, woher und wohin dann sollte sich das Wasser sammeln? War aber vorher die chaotische Beschaffenheit der elementaren Stoffe durch die Benennung „Wasser“ bezeichnet, so ward jetzt durch die Sammlung die Herausbildung der Elemente aus ihrem chaotischen Urzustande ausgesprochen, und sinnvoll wurde durch den Zusatz „zu einer Vereinigung“ die formbildende

zur Einheit zusammenfassende Kraft bemerkbar gemacht, wie denn das Princip aller Form die höchste Einheit ist, formbildend sowohl für die sinnlichen Elemente, als auch für das übergeordnete geistige Wesen. Bei den Worten: „und Gott sprach: es mögen Lichter werden am Firmament des Himmels, daß sie scheinen auf die Erde, und sie mögen theilen zwischen Tag und Nacht, und mögen zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren sein, und mögen zum Glanze sein am Firmament des Himmels, daß sie scheinen auf die Erde", ergab sich die Frage: diese Lichter sollen Zeitmesser für die Tage sein, und doch sind schon vorher Tage gezählt worden? Sollten sie vielleicht deshalb Zeitmesser für die Tage sein, weil sie den Menschen zur deutlichern Unterscheidung der Tage dienten? Oder war in den Worten: „sie sollen zwischen Tag und Nacht theilen", ein Wink enthalten, daß vorher durch die Bezeichnung von Tagen mit Angabe der Wendepunkte von Morgen und Abend auf die Bildung der geschaffenen Wesen durch Gott, und auf die Möglichkeit der Substanzberaubung, welche dem geschaffenen Wesen anhafte, hingewiesen werde? Jene Lichter sollen zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren sein. Nämlich vielleicht deshalb zu „Zeichen", weil zu „Zeiten", und deshalb zu „Zeiten", weil zu „Tagen" und „Jahren", so daß „Zeichen" durch „Zeiten", und wiederum „Zeiten" durch „Tage" und „Jahre" erklärt wurde. Die Monate sind unerwähnt geblieben, wahrscheinlich deshalb, weil sie als Mondjahre den Jahren zugerechnet werden. Vermuthlich ist bei „Jahren" an alle die verschiedenen Jahre zu denken, welche durch die verschiedenen Bahnen der Gestirne beschrieben werden, auch an das große Jahr, welches dann vollendet ist, wenn alle umherkreisende Gestirne gleichzeitig ihre Bahnen vollbracht haben. Oder soll „Zeichen" in dem Sinne, daß durch die Gestirne den Seefahrenden der Weg bezeichnet werde, und „Zeiten" in dem Sinne, daß durch die Gestirne die Jahreszeiten bestimmt werden, zu deuten sein? Zu den Worten:

„Gott setzte die Lichter an die Veste des Himmels, daß sie schienen auf die Erde", ergab sich die Bemerkung: vorher hieß es: „sie mögen werden am Firmamente", und jetzt heißt es: „Gott schuf Lichter und setzte sie an's Firmament", als ob sie außerhalb desselben geschaffen, und alsdann dorthin gesetzt seien, während doch schon gesagt ist, daß sie dort geschaffen seien. Wird denn hierdurch nicht abermals bezeichnet, daß Gott nicht nach Art der Menschen seine Werke schuf, daß aber die Schöpfungsgeschichte so erzählt sei, wie es für den Menschen geeignet war? Nämlich bei den Menschen ist es zweierlei: „er machte", und: „er setzte"; bei Gott aber ist beides dasselbe". Zu den Worten: „und es ward Abend, und es ward Morgen, der vierte Tag", bemerkt Augustinus: „wenn an jene Tage, welche durch den Aufgang und Untergang der Sonne begrenzt werden, gedacht wird, so ist der vierte Tag vielleicht als der erste Tag anzusehen, und wir möchten annehmen, daß die Sonne damals aufging, als sie geschaffen wurde, und unterging, als die Sterne geschaffen wurden. Wer aber erkennt, daß die Sonne anderswo sei, wenn es bei uns Nacht ist, und daß es anderswo Nacht sei, wenn die Sonne bei uns ist, der wird die Zählung jener Tage tiefer erforschen".

„Und Gott sprach: es ergieße das Wasser Reptilien mit lebendigen Seelen, und fliegendes Gethier über die Erde unter dem Firmament des Himmels". Hier schienen die Fische, weil sie sich ohne Füße fortbewegen, den Reptilien zugerechnet zu sein. Da aber die Vögel nicht dem Wasser, sondern der Luft zugetheilt wurden, so ward vielleicht die zunächst an die Erde grenzende Luftregion, die Wohnstätte der Vögel, wegen ihrer feuchten Beschaffenheit und der ihr angehörenden Thau- und Wolkenbildung dem Wasser zugerechnet. Daran mochte sich dann die Vermuthung schließen, daß in der heiligen Schrift der Begriff des Firmaments bis zu der feuchten Luftregion ausgedehnt werde, und ebenfalls jene von Wolken nicht getrübte, von Stürmen nicht bewegte

Luft, von welcher die Häupter der hohen Berge umgeben sind, umfasse. Bei dieser Deutung erhellte es, weshalb die Schöpfung der Luft nicht erwähnt war; die Luft war theils dem Wasser, theils dem Firmamente zugerechnet. Doch mochte wohl schon bei der Stelle: „es sammle sich das Wasser", eine Beziehung auf die Luft erwartet werden, und wirklich schien auch eine solche Beziehung in den Worten: „es zeige sich das Trockene", enthalten zu sein, da das Licht vermittelst der Luft zur Erde herabdringt und dieselbe sichtbar macht. Oder war dort die Beziehung auf die Luft in so fern zu entnehmen, als durch die Sammlung oder Verdichtung jenes Urwassers das Wasser in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit gebildet, und eben dadurch das nicht verdichtete Wasser als Luft zurückgeblieben sei? Oder wenn die untere, feuchte Luftregion durch die Ausdünstungen des Meeres und der Erde bedingt wurde, war es dann erforderlich, die aus jenen Ursachen von selbst abzuleitende Wirkung anzugeben? Wurde doch auch nicht von der Entstehung der Quellen und Flüsse gesprochen, sondern dem Erforscher der heiligen Urkunde überlassen, aus den mitgetheilten Ursachen diese Wirkung zu entnehmen.

Mit einem gewissen Pleonasmus war von den Reptilien gesagt, daß sie lebendige Seelen hatten, vielleicht um in Vergleichung mit dem Pflanzenreiche das ausgebildetere Seelenleben des Thierreiches zu bezeichnen. Durch die folgenden Worte: „alle fliegenden Geschöpfe, die Flügel haben", sollte gewiß angedeutet werden, daß hier die Flügelthiere nicht auf die Vögel zu beschränken seien. In dem Segen, welcher in Betreff der Fortpflanzung der Geschlechter den Thieren zugesprochen wird, erblickt Augustinus eine Hindeutung auf die Stellung der Thiere in der Gesammtheit der irdischen Geschöpfe. Den Gewächsen wird die Kraft zur Fortpflanzung mitgetheilt, aber sie werden nicht gesegnet. Der göttliche Segen dürfte die höhere Stufe des Thierlebens bezeichnen, und die Form des Segens, zuerst die Anrede: „wachset und

mehret euch, und erfüllet die Wasser des Meers", dann wieder die Abänderung: „und das Geflügelte möge sich ausbreiten über der Erde", dürfte auf das zum Selbstbewußtsein schon hinstrebende, aber doch noch nicht selbstbewußte Wesen der Thiere hinweisen. Aus den folgenden Worten: „und es geschah also, und es ward Abend, und es ward Morgen, der fünfte Tag", schien besonders klar hervorzugehen, daß die Zählung der Tage in der Schöpfungsgeschichte nicht nach den Tagen, die durch den Aufgang und Untergang der Sonne bedingt werden, abzumessen sei. Denn wie könnte innerhalb eines solchen Tages die Fortpflanzung und Ausbreitung der Thiere gemäß den Gesetzen, welche Gott der animalischen Natur eingeschrieben hat, geschehen sein? Vermuthlich wurde durch einen Schöpfungstag eine ganze Entwickelungsperiode umfaßt, und durch „Abend" die formlose Materie, durch „Morgen" die Gestaltung angedeutet, während durch „Finsterniß" oder „Nacht" die Beraubung der Substanz bezeichnet war. Ueber die Eintheilung der Thiere des sechsten Schöpfungstages schien gesagt werden zu können, daß die Arbeitsthiere, die kriechenden Thiere, die vierfüßigen wilden Thiere und die Weidethiere unterschieden seien.

Endlich die Schöpfung des Menschen. Sie geschieht an demselben Schöpfungstage, an welchem die eben erwähnten Thiere geschaffen wurden, denn der Mensch theilt mit denselben das animalische Leben, aber sie wird besonders hervorgehoben, weil der Mensch zum Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen ist. Die Erhabenheit des Menschen vor den übrigen Geschöpfen wird auch durch die Schöpfungsworte: „laßt uns machen", angezeigt, und ihm, welchem die Offenbarung über die Schöpfung bestimmt war, wird an seiner eignen Schöpfung angedeutet, daß der Vater Alles durch den Sohn, und in unzertrennlichem Zusammenwirken mit dem Sohn, geschaffen habe. Der Mensch wird zum Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen. Das Bild ist erzeugt von dem, dessen Bild es ist, und ist dem, dessen Bild

es ist, ähnlich. Es wird aber noch hinzugefügt: „und zu unserm Gleichniß", um das Ebenbildliche des Bildes hervorzuheben. So wie Alles, was keusch ist, durch die Keuschheit keusch ist, ebenso ist auch Alles, was gleich ist, gleich durch die Gleichheit, die nur dem eingebornen Sohne Gottes beigemessen werden kann, aber überall in der irdischen Schöpfung die leuchtenden Spuren des zur Einheit Hinstrebens ausprägt. Am meisten jedoch bei dem Menschen. Daher ist zwar die ganze irdische Schöpfung durch das Bild und die Gleichheit Gottes geschaffen, auf Erden aber allein der Mensch zum Bilde und Gleichniß Gottes. Denn im Zustande der Reinheit und Seligkeit hängt sein Geist an der Wahrheit, welche ebenfalls die Weisheit, die Gleichheit und das Bild des Vaters heißt. Wegen seines vernunftbegabten Geistes wird von dem Menschen gesagt, daß er zum Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen sei. Dieser Geist ist sein Vorzug vor den Thieren, mit denen er seine sonstige Natur gemeinsam hat, nur etwa noch durch seine aufrechte Stellung seine Beziehung auf den Himmel andeutend. Endlich ward noch durch die Worte „zu unserm Bilde und Gleichniß" bezeichnet, daß bei der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn doch der Vater der Vater und der Sohn der Sohn sei.

Augustinus brach hier das begonnene Werk ab. Es war ihm zu schwer. Er legte das Bruchstück bei Seite, um es vielleicht noch einmal in späterer Zeit wieder aufzunehmen und dann herauszugeben, oder es auch für immer der Bekanntmachung zu entziehen (1). Zunächst beschäftigte er sich jetzt mit der Auslegung solcher biblischen Schriften, in deren Verständniß, weil sie die Lehren von der Gerechtigkeit, der

(1) Den Grund, weshalb er diese Schrift dennoch später herausgab, bezeichnet er in seinen Retractationen mit folgenden Worten: verum et hunc postea manere volui, ut esset index, quantum existimo, non inutilis rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis.

Sünde und der Gnade enthielten, er durch die Entwickelung seines eignen religiösen Lebens besonders tief eingeführt war. Die Lehre von der Gerechtigkeit im Sinne des Ideals, dessen Verwirklichung die Aufgabe des christlichen Lebens sei, war vor allem in der Bergpredigt Christi dargestellt. Deshalb suchte auch Augustinus gerade durch die Auslegung der Bergpredigt das christliche Lebensideal zu entwickeln(¹).

Bei seinem durchgängigen Streben, Einheit geistiger Anschauung zu gewinnen und einzelne Lehren in organischem Zusammenhange aufzufassen, machte er es sich nicht allein zur Aufgabe, die Bergpredigt im Einzelnen auszulegen, sondern auch den Plan und Zusammenhang dieser Rede des Herrn darzustellen. Bedeutungsvoll erschien ihm in letzterer Beziehung sogleich zu Anfang der Rede die Zahl der Seligpreisungen. Acht Seligpreisungen wurden in allgemeiner Form ausgesprochen. Die neunte Seligpreisung, bei welcher die Versammelten angeredet wurden, gab sich als eine Anwendung der vorangegangenen Seligpreisungen zu erkennen. Aber auch die achte Seligpreisung bezog sich nicht auf einen neuen Grad der innern Vollendung, der noch zu den vorher bezeichneten sieben Graden hinzukomme, sondern auf diejenigen, welche die Vollendung in der innerlichen Aneignung des Heils erreicht haben, und nun mit dem Bewußtsein, daß sie durch nichts mehr von der Liebe Gottes in Christo geschieden werden können, den zeitlichen Drangsalen gegenüberstehen, in der Hoffnung auf den Lohn des Himmelreichs, welchen die achte Seligpreisung ebenso wie die erste Seligpreisung bezeichnet, auch durch dieses Zurückgehen auf den Anfang darauf deutend, daß sie noch eine schließliche Bekräftigung der sämmtlichen schon durchmessenen Grade sei. Die Siebenzahl trat demnach sogleich im Anfange der Bergpredigt bedeutungsvoll hervor, entsprechend

(¹) De sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo. (Opp. tom. III.)

der von dem Propheten verkündigten siebenfachen Wirksamkeit des göttlichen Geistes; sie tauchte dann abermals im Fortgange der Bergpredigt in den sieben Bitten des Vaterunsers auf, und enthielt also den Wink, daß ebenfalls die sämmtlichen Gebote der Bergpredigt auf die sieben Seligpreisungen zurückzuführen seien. Hiermit ist der Zusammenhang, den Augustinus in der Bergpredigt nachzuweisen suchte, bezeichnet worden. Im Einzelnen verfuhr er bei der Auslegung mit strenger Gewissenhaftigkeit. Jedes Wort des Herrn erwog er als ein Goldkorn göttlicher Weisheit auf der Goldwage eines glaubensreichen Gemüths. Doch findet sich unter vielen trefflichen Entwickelungen, in denen seine ausgezeichnete Dialektik und seine tiefe Bekanntschaft mit Zuständen des Seelenlebens sich ausspricht, auch manches Gezwungene, besonders wegen seiner zu großen Hinneigung zur allegorischen Deutung und zum Spiritualismus, die er auch nie ganz überwand, wenngleich er sie in späteren Jahren und bei noch mehr gereifter Erkenntniß einschränkte.

Sehr eingehend ist sogleich seine Erklärung der Seligpreisungen. Er sah in ihnen, wie wir erwähnten, die in den Seelen bis zur innern Vollendung stufenweise fortschreitende Entwickelung des Heils. Die erste Seligpreisung empfangen die geistlich Armen, nämlich, im Gegensatz gegen die Hochmüthigen, die Demüthigen und Gottesfürchtigen. Denn gleichwie der Hochmuth der Anfang aller Sünde ist, ebenso ist die Furcht vor Gott der Weisheit Anfang. Das Ziel des Anfanges wird denn auch dem Anfange zum Lohn verheißen, da das Himmelreich die vollkommene und höchste Weisheit der Seele ist. In der Furcht vor Gott beugt sich die Seele vor der göttlichen Offenbarung. Der Gedanke an die Strafen in der Ewigkeit erschüttert. Aus dem Boden dieser Gemüthsstimmung erwächst die Sanftmuth, welcher die zweite Seligpreisung und Verheißung beschieden wird. Fern ist die Streitsucht, und mit anschmiegender Hingebung horcht die Seele auf die Aussprüche der heiligen Schrift, um sich

Erkenntniß aus ihnen anzueignen. Der Besitz des Erdreichs wird den Sanftmüthigen verheißen. Mit bildlichen Worten wird ihnen ein festes und stets fortdauerndes Erbe zugesichert, ein Erbe, durch welches sie zum Lohn für ihr sanftmüthiges Streben Ruhe und Erquickung finden sollen, nämlich die Ruhe und das Leben der Heiligen. Wenn mit sanftmüthiger Hingebung in dem Worte Gottes geforscht wird, so macht das Herz sich los von den Gütern, welchen es zuvor anhing, und empfindet schmerzlich, daß es von dem ewigen Gute sich getrennt habe. Daher dann die Traurigkeit, in welcher das Herz sich leer fühlt an allem, worin es seinen Frieden gesucht hatte, und sich auch leer fühlt an dem wahrhaftigen Gute, worin es seinen Frieden nicht gesucht hatte. Dieser Traurigkeit wird Trost verheißen, nämlich der Trost des heiligen Geistes, der über den Verlust der zeitlichen Güter mit der Verheißung des ewigen Gutes tröstet. Darauf erhebt sich in der Seele ein heißes Verlangen, sich von den vergänglichen und nichtigen Gütern loszureißen, und dem in Ewigkeit bleibenden Gute sich ganz hinzugeben, das Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit, welchem die Sättigung als Lohn der Arbeit und des Kampfes verheißen wird. Denn viele Anstrengung und Ausdauer ist zum treuen Aufstreben nach dem Unvergänglichen erforderlich. Ohne göttliche Hülfe ist der Sieg unmöglich. Die Gnade Gottes muß zu dem schweren Werke angefleht werden, und wird auch dargeboten, aber unter der Bedingung einer entsprechenden Gesinnung gegen den Nächsten. Darum den Barmherzigen die Verheißung der Barmherzigkeit. Es folgt die sechste Stufe. Der Wandel hat eine heilige Richtung genommen, das Herz hat sich geläutert, und ist dadurch fähig geworden, jenes höchste Gut zu schauen, das nicht mit den Augen des Fleisches geschaut werden kann. Auf diesem Wege wird endlich die siebente Stufe erreicht. Die Seele ruht in der Betrachtung der göttlichen Wahrheit, wird von Frieden durchströmt, alle Kräfte der menschlichen Natur

werden harmonisch geordnet, die Sinnlichkeit ist dem Geiste untergeordnet, das Ebenbild Gottes leuchtet wieder hervor. Daher auch die Seligpreisung der Friedfertigen, weil sie Gottes Kinder heißen werden. Auf dieser Stufe wird die Heiligung vollendet. Wenn die Seele zu solchem Frieden gelangt ist, so können die äußerlichen Anfechtungen keine Macht mehr gewinnen, sondern sie dienen dann nur dazu, die innere Herrlichkeit zu verklären, und der alle Verheißungen in sich schließende Lohn des Himmelreiches kann nicht entrissen werden. Doch fühlte Augustinus, als er in späteren Jahren seine Auslegung der Bergpredigt prüfend durchging, sich zu der Bemerkung gedrungen, daß der vollkommene Friede und das vollkommen verwirklichte Ideal der Heiligung nicht der Erde, sondern dem Himmel angehöre.

Jetzt wird den Jüngern die Ermahnung ausgesprochen, daß sie um Christi willen, im Aufblick zu dem himmlischen Lohn und in Erinnerung an das Beispiel der Propheten, jede Verfolgung zu erdulden bereit sein, und als das Salz der Erde und das Licht der Welt von der göttlichen Offenbarung Zeugniß geben sollen. Indem Augustinus diese Ermahnung mit seiner Grundanschauung von dem Zusammenhang der Bergpredigt zu vereinigen suchte, dachte er sich, daß sie auf die Erweckung der geistlichen Armuth sich beziehe, und die Jünger zum hingebungsvollen Aufmerken auf die Anweisungen in Betreff des zu verkündigenden Wortes vorbereite. An verschiedenen Beispielen ward das Lebensideal, welches die Jünger zu verkündigen hatten, die Vollendung des alttestamentlichen Gesetzes durch das Gesetz Christi, anschaulich gemacht. Ein steiler Weg des Himmelreiches wurde durch die einzelnen Beispiele bezeichnet. Nicht ohne die Schmerzen und Mühsale der Selbstverleugnung konnte dieser Weg gewandelt werden, auch nicht ohne die göttliche Traurigkeit der Seele und die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit; und sogar dann noch, wenn von solcher Sehnsucht das Leben geleitet wurde, konnte der Zweifel, ob auch das zu erstrebende

Ziel dereinst gewiß erreicht sein werde, nicht ausbleiben. Daher der Aufblick zu der göttlichen Erbarmung, und der Trost, daß durch Gottes Barmherzigkeit die Erreichung des Ziels möglich sei, aber zugleich auch die Forderung, daß sich, wer auf Gottes barmherzige Liebe hoffe, derselben durch eine entsprechende Handlungsweise gegen den Nächsten würdig zeigen möge. In diesem Zusammenhange faßt Augustinus die bei dem achtunddreißigsten Verse des fünften Capitels sich anschließenden Gebote auf. Das natürliche Verlangen des menschlichen Herzens wünscht empfangene Beleidigungen in erhöhtem Maaße zu vergelten. Dies wird durch das alttestamentliche Gesetz verhindert, und dadurch zu dem Gebote Christi, welches in der früheren menschlichen Entwickelung noch nicht erfüllt werden konnte, der Uebergang angebahnt. Bei den einzelnen Beispielen der für den Nächsten sich hingebenden Liebe erinnert Augustinus daran, daß es stets auf die Gesinnung ankomme, und diese Gesinnung auch im Versagen und Strafen sich äußern könne. „Es wird hier", bemerkt er, „nicht jene gerechte Vergeltung untersagt, die zur Besserung hinführt. Denn jene Vergeltung gehört zur Barmherzigkeit, und verhindert nicht unsern Entschluß, von denen, welche wir gebessert sehen möchten, noch mehr zu erdulden. Aber solche Vergeltung kann nur dann auf die rechte Weise ausgeübt werden, wenn der Haß, von welchem die Rachsüchtigen entflammt zu sein pflegen, durch die Größe der Liebe überwunden ist. Die Vollkommenheit der Liebe wird uns an dem Beispiele Gottes dargestellt, und dennoch sagt der Prophet: „wen der Herr lieb hat, den züchtigt er".

Auf die Seligpreisung der Barmherzigen folgte die Seligpreisung derer, die reines Herzens seien. Es war also auch jetzt eine auf die Reinheit des Herzens sich beziehende Belehrung und Ermahnung zu erwarten. Augustinus erblickte diese Anweisung in den mit dem sechsten Capitel sich anschließenden Worten der Bergpredigt. Er bemerkt über den Zusammenhang: gleichwie zum leiblichen Schauen die

Reinheit des Auges erforderlich ist, also auch ist die Reinheit des Herzens nothwendig, damit Gott geschaut werde. Ohne gerechten Wandel giebt es keine Reinheit des Herzens, aber selbst bei dem ernsten Streben nach einem gerechten Wandel tritt noch eine Versuchung ein, welche der Reinheit des Herzens und dem klaren Aufschauen zu Gott entgegenzuwirken droht. Diese Versuchung besteht in dem Wohlgefallen an menschlichem Lobe. Der Wunsch, daß ein gerechtes Handeln gelobt werde, ist von der Liebe zur Gerechtigkeit unzertrennlich; aber dieser Wunsch, welcher dann, wenn er für die Verherrlichung Gottes glüht, in Lauterkeit vorhanden ist, empfängt leicht eine selbstische Färbung, und anstatt nach der Ehre Gottes wird nach Eigenruhm und nach Augenschein vor den Menschen getrachtet. Daher nun verschiedene Ermahnungen des Herrn, allen Eigenruhm zu meiden, und das reine Herzensauge zu bewahren, durch die Selbstverleugnung bei menschlichem Lobe und den treuen Hinblick auf den Herzenskündiger, auf welchen das ganze Leben sich beziehen soll.

Als einzelne Beispiele, an denen die Versuchung zum Eigenruhm sich besonders geltend macht, werden das Almosengeben, das Gebet und das Fasten bezeichnet. In der Anweisung zum Gebet durch das Vaterunser trat abermals die Siebenzahl bedeutsam hervor, für Augustinus ein Wink, daß die einzelnen Bitten im Vaterunser zu den Seligpreisungen eine genaue Beziehung hätten. Wenn die geistlich Armen wegen ihrer Gottesfurcht selig zu preisen sind, so bitten wir, daß der Name Gottes stets in heiliger Furcht geheiligt werde. Wenn die Sanftmüthigen selig zu preisen sind, weil sie das Erbe empfangen werden, so bitten wir, daß Gottes Reich kommen möge. Wenn die, welche Leid tragen, um des Trostes willen, der ihnen gespendet werden soll, selig gepriesen werden, so bitten wir, daß der Wille Gottes, gleichwie im Himmel, also auch auf Erden geschehen möge. Denn wo der Wille Gottes auf Erden also geschieht, da

verschwindet zwischen dem höheren und niederen Leben jeder Zwiespalt, in welchem die Traurigkeit ihren Grund hat, und es besteht vollkommener Friede. Wenn die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Durstenden selig zu preisen sind, weil ihnen Sättigung verheißen ist, so bitten wir um das tägliche Brod, — nämlich im Sinne des täglichen Brodes für die Seele, — durch welches wir auf Erden genährt und auf die vollkommene Sättigung vorbereitet werden. Wenn die Barmherzigen selig zu preisen sind, weil sie Barmherzigkeit erlangen werden, so bitten wir, unter dem Versprechen, daß wir unsern Schuldnern ihre Schulden erlassen wollen, um die Vergebung unserer eignen Schuld. Wenn diejenigen, welche reines Herzens sind, die Seligpreisung empfangen, weil ihnen das Schauen Gottes bereitet ist, so bitten wir um Behütung vor der Versuchung; damit wir nämlich durch die Beziehung unseres ganzen Lebens auf Gott das einfache Herz uns bewahren mögen. Wenn die Friedfertigen selig zu preisen sind, weil sie Gottes Kinder heißen werden, so bitten wir um Befreiung von dem Uebel. Denn die Befreiung macht uns zu Freien, nämlich zu Kindern Gottes, welche in dem Geist der Kindschaft den Vater anrufen.

Ebenfalls noch auf die Reinigung des Herzens und auf die sechste Seligpreisung bezog Augustinus die folgenden Worte der Bergpredigt bis zum dreizehnten Verse des siebenten Capitels, und sagt schließlich: „also ein gereinigtes und einfaches Auge ist tüchtig, das Licht, durch welches es innerlich erleuchtet wird, anzuschauen und zu betrachten. Dieses Auge ist das Auge des Herzens. Dieses Auge aber besitzt, wer den Zweck seines guten Werkes nicht darin setzt, den Menschen zu gefallen, sondern auch dann, wenn er ihnen gefällt, dies auf ihr Heil und auf die Ehre Gottes, nicht auf eitlen Eigenruhm bezieht. Auch thut er nicht etwas Gutes zum Heil des Nächsten, um sich dadurch das zur Erhaltung dieses irdischen Lebens Nothwendige zu verschaffen. Er verdammt auch nicht unbesonnener Weise die Gesinnung eines Men-

schen bei einer That, von welcher es nicht deutlich zu Tage liegt, in welcher Gesinnung sie gethan sei; und alle Dienste, die er Anderen erweist, leistet er in demselben Sinne, in welchem er wünscht, daß sie ihm selbst erwiesen werden, nämlich nicht in der Erwartung eines zeitlichen Vortheils. Das ist das einfache und reine Herz, von welchem Gott geschaut wird. Selig daher sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen".

Jetzt kann der steile Weg gewandelt, der Eingang in die enge Pforte gewonnen werden. Doch lagern noch an den Seiten dieses Weges irreführende Versuchungen. Häretiker locken mit Verheißungen der Wahrheit, die nicht bei ihnen gefunden wird. Da der Herr sagt, daß der Weg des Lebens nur von Wenigen gefunden werde, und die Häretiker im Verhältniß zur Kirche nur eine geringe Zahl ausmachen, so scheint selbst diese geringe Zahl ihren Worten eine Empfehlung zu gewähren. Darum die Warnung vor den falschen Propheten und die Anweisung, daß dieselben an ihren Früchten erkannt werden sollen. Aber an welchen Früchten? „Viele rechnen das, was zu den Kleidern der Schafe gehört, zu den Früchten, und werden dadurch von den Wölfen betrogen, zum Beispiel durch Fasten, Gebete und Almosen. Wenn nämlich dies Alles nicht auch von den Heuchlern gethan werden könnte, so würde der Herr nicht vorher sagen: „hütet euch, eure Gerechtigkeit zu thun vor den Menschen, damit ihr von ihnen gesehen werdet". Viele geben viel an die Armen, aber nicht aus Barmherzigkeit, sondern aus Selbstsucht; und Viele beten, oder scheinen vielmehr zu beten, da sie nicht auf Gott schauen, sondern den Menschen zu gefallen wünschen; und Viele fasten und geben das Beispiel einer großen Enthaltsamkeit, um diejenigen, welche in solcher Schafskleidung die Wölfe nicht erblicken können, zu berauben, oder zu tödten. Dies also sind nicht die Früchte, an welchen der Baum erkannt werden soll. Wenn dieses mit gutem Geiste in der Wahrheit geschieht, so gehört

es zu den Kleidern, welche den Schafen eigen sind; wenn es aber mit bösem Geiste zur Verleitung in Irrthum geschieht, so ist es nichts Anderes, als ein Deckmantel für die Wölfe. Doch dürfen die Schafe nicht deshalb ihre Bekleidung für gering halten, weil sich gemeiniglich die Wölfe unter derselben verbergen. Der Apostel sagt uns, an welchen Früchten wir den schlechten Baum, und wiederum an welchen Früchten wir den guten Baum erkennen können." Gal. 5, 19. In diesem letzten Abschnitt der Bergpredigt erblickte demnach Augustinus vorzugsweise eine Anmahnung zum besonnenen und deshalb friedsamen Suchen nach der Wahrheit, wie denn auch der Apostel sage, daß ein Knecht des Herrn nicht zänkisch, sondern milde, lehrhaft und geduldig sein, und die Andersgesinnten mit Bescheidenheit zurechtweisen müsse. Daher schien der letzte Abschnitt der Bergpredigt der siebenten Seligpreisung zu entsprechen.

Unter den neutestamentlichen Schriften war der Brief an die Römer für Augustin's geistige Entwickelung von größter Bedeutung. Sowie diese Entwickelung zu den Paulinischen Worten: „wo die Sünde mächtig gewesen ist, da ist die Gnade noch viel mächtiger gewesen," ein leuchtendes Zeugniß enthielt, mußte sie sich in besonderem Sinne an die Worte des Apostels Paulus anschließen. Paulus hatte die Gegensätze der Sünde und der Gnade, und die Ueberwindung der Sünde durch die Gnade am gewaltigsten dargestellt, unter seinen Briefen aber war die umfassendste Erörterung seiner Erfahrungen und Anschauungen in dem Briefe an die Römer niedergelegt. Augustinus beschäftigte sich, als der große Wendepunkt seines innern Lebens herannahte, viel mit den Paulinischen Briefen, und in jenen Augenblicken, als er sich von der göttlichen Barmherzigkeit ergriffen fühlte, war es eine Stelle des Römerbriefes, welche ihm den Weg des neuen, gottgeweihten Lebens zeigte. Bei seiner geistigen Verwandschaft mit dem großen Heidenapostel müssen wir erwarten, daß er auch in späteren Jahren den Schriften desselben,

und vorzüglich dem Briefe an die Römer, sein Forschen geweiht habe. Diese Erwartung wird bestätigt. Als er sich einmal während der Zeit seines Presbyterats nach Carthago begeben hatte, wurde in dem brüderlichen Kreise, der sich dort um ihn zu versammeln pflegte, der Brief an die Römer gelesen. Manche Fragen über das Gelesene wurden ihm ausgesprochen, und er antwortete, so gut er konnte. Die Freunde wünschten nun, daß seine Erklärungen nicht dem flüchtig vorübereilenden mündlichen Worte und dem Gedächtnisse überlassen bleiben, sondern schriftlich aufgezeichnet werden möchten. Augustinus gab diesem Wunsche nach, und so entstand seine „Auslegung einiger Fragen in Beziehung auf den Brief an die Römer" ([1]). Es enthält diese Auslegung meistentheils kurze Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Römerbriefes. Ueber den Inhalt des Römerbriefes überhaupt sagt Augustinus, daß durch denselben das Verhältniß der Werke des Gesetzes zu der Gnade dargestellt sei. Die Aeußerungen des Apostels über das Gesetz erforderten eine apologetische Erläuterung gegen die Verächter des Gesetzes. Augustinus giebt diese Erläuterung mit folgenden Worten, in welchen er seine Ansicht über den hauptsächlichsten Inhalt des Briefes ausspricht: „wir können in der menschlichen Entwickelung vier Stufen unterscheiden: vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade, im Frieden. Vor dem Gesetz folgen wir der Begierde des Fleisches; unter dem Gesetz werden wir von derselben fortgezogen; unter der Gnade folgen wir der Begierde nicht mehr, und werden auch nicht mehr von ihr fortgezogen; im Frieden giebt es keine Begierde mehr. Vor dem Gesetz kämpfen wir nicht, denn nicht allein begehren und sündigen wir, sondern wir heißen auch die Sünde gut. Unter dem Gesetze kämpfen wir, werden aber besiegt. Auf dieser Stufe wird uns gezeigt,

---

([1]) Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos liber unus. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Retractt. lib. I. c. 23.

wie sehr wir darniederliegen, und indem wir aufstehen wollen, werden wir um so schwerer zu Boden geworfen. Das Gesetz ist also gut, weil es das zu Verbietende verbietet und das zu Gebietende gebietet. Aber wenn jemand meint, daß er aus eigner Kraft, ohne die Gnade seines Erlösers, das Gesetz erfüllen könne, so hilft ihm seine Meinung nichts, sondern schadet ihm vielmehr nur, in so fern er von einer desto heftigeren Begierde zur Sünde fortgerissen, und zum Uebertreter gemacht wird. Wenn daher der auf solche Weise Darniederliegende zu der Selbsterkenntniß, daß er nicht aus eigner Kraft aufstehen könne, gelangt ist, so möge er die Hülfe des Erlösers anrufen. Es kommt dann die Gnade, die Vergebung der früheren Sünden mittheilend, den Aufstrebenden unterstützend, die Liebe zur Gerechtigkeit spendend und die Furcht entfernend. Wenn dieses geschieht, so kämpfen zwar, so lange wir noch in diesem irdischen Leben sind, Begierden des Fleisches gegen unsern Geist, um ihn zur Sünde zu verlocken, aber der Geist, der diesen Begierden nicht beistimmt, weil er in der Gnade und Liebe Gottes befestigt ist, hört auf zu sündigen. Darauf bezieht sich der Ausspruch des Apostels: „Die Sünde herrsche also nicht in eurem sterblichen Leibe, daß ihr gehorchet seinen Begierden". Da diese Begierden herstammen aus der Sterblichkeit unseres Fleisches, die wir aus der Sünde des ersten Menschen, woraus wir dem Fleische nach erzeugt werden, an uns tragen, so werden sie erst dann beendigt sein, wenn wir durch die Auferstehung unseres Leibes die uns verheißene Umwandlung zu empfangen verdienen und auf der vierten Stufe den vollkommenen Frieden erreicht haben. Dieser Friede wird vollkommen sein, weil uns, so wie wir Gott nicht widerstehen, dann nichts mehr widerstehen wird."

Eine besondere Beachtung gebührt, mit Hinsicht auf die spätere Ausbildung des Augustinischen Lehrbegriffs, in der gegenwärtig von uns betrachteten Schrift den Erörterungen über die Gnadenwahl. Als Augustinus seine Auslegung

einiger Stellen des Römerbriefes verfaßte, hatte er bei den auf die Gnadenwahl sich beziehenden Stellen das apologetische Bestreben, einerseits die göttliche Gnade, durch welche der Mensch zum Guten erweckt und gestärkt werde, in vollem Maaße anzuerkennen, andererseits aber auch jeden Schein der Willkührlichkeit von der göttlichen Gnadenwahl zu entfernen, und diese dadurch als wirkliche Gnadenwahl darzustellen. Denn es könne ja eigentlich gar nicht von einer göttlichen Gnadenwahl gesprochen werden, wenn dieselbe nicht auch wieder in den einzelnen Menschen ihren Grund finde. Wie kann eine Wahl statthaben, wenn alle Menschen sich durchaus unterschiedslos zu der göttlichen Gnade verhalten? Durch diese Erwägung kommt Augustinus zu dem Schlusse: die Gnadenwahl ist bedingt durch das göttliche Vorherwissen um den Glauben. Gott hat diejenigen, von denen er wußte, daß sie glauben würden, dazu auserwählt, ihnen den heiligen Geist mitzutheilen, und sie dadurch in den Stand zu setzen, daß sie durch frommen Wandel auf die Ererbung des ewigen Lebens sich vorbereiten könnten. Der fromme Wandel ist eine Wirkung der göttlichen Gnade, darum heißt es: „Gott wirket Alles in Allen"; der Glaube aber ist des Menschen eignes Werk, darum heißt es nicht: Gott glaubet Alles in Allen. Den Glauben bezeichnete Augustinus als die an die göttliche Gnade sich hingebende Zustimmung, und deutete die Ueberzeugung an, daß die Möglichkeit einer solchen Zustimmung und Hingebung sich mit der freien Willensbestimmbarkeit, welche der menschlichen Natur in ihrem irdischen, zwar gefallenen, aber der Erlösung fähigen Zustande geblieben sei, in unzertrennlicher Vereinigung befinde. Aus dieser Bemerkung geht hervor, daß Augustinus bereits auf seinem damaligen Standpunkte den Glauben keineswegs so ganz und gar als ein alleiniges Werk des Menschen auffassen konnte, und seine spätere Selbstbeurtheilung ist in dieser Beziehung eine zu strenge. Denn ohne die zum Glauben anregende göttliche Offenbarung kann der Glaube

niemals in der menschlichen Seele auftauchen, und der Glaube ist also, — was Augustinus allerdings in seinen Bemerkungen zum Römerbriefe nicht hinlänglich hervorhob, — unbeschadet der freien menschlichen Zustimmung, als ein Werk der göttlichen Gnade anzusehen.

Die hier von uns gegebene Darstellung ist namentlich aus folgenden Worten des Augustinus abgeleitet: „durch die Worte: „„ehe die Kinder geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf daß der Vorsatz Gottes bestände nach der Wahl, ward zu ihr gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers: der Größere soll dienstbar werden dem Kleineren; wie denn geschrieben stehet: Jakob habe ich geliebet, aber Esau habe ich gehasset"", werden Einige zu der Meinung veranlaßt, daß Paulus den freien Willen, durch den wir uns entweder das Wohlgefallen oder das Mißfallen Gottes erwerben, verneint habe. Denn sie berufen sich darauf, daß Gott, ehe noch irgend welche Werke geschehen und ehe noch die Kinder geboren waren, den Einen geliebt, und den Anderen gehaßt hat. Aber wir sagen: dies ist geschehen durch Gottes Vorwissen, indem er auch von den noch nicht Gebornen weiß, wie sie in Zukunft sein werden. Möge jedoch niemand sagen: Gott hat also bei jenem, welchen er liebte, die Werke erwählt, die zwar noch nicht geschehen waren, aber von ihm vorhergewußt wurden. Denn hätte Gott die Werke erwählt, wie würde dann der Apostel sagen, daß die Erwählung nicht nach den Werken geschehen sei? Demnach müssen wir erkennen, daß die guten Werke aus der Liebe hervorgehen, die Liebe aber in uns durch die Gabe des heiligen Geistes gewirkt wird, gleichwie derselbe Apostel sagt: „„die Liebe Gottes ist in unsre Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist." Niemand darf sich daher seiner Werke rühmen, denn er hat sie durch das Geschenk Gottes, das durch die Liebe in ihm das Gute wirkt. Was hat denn nun Gott erwählt? Wenn er nämlich, wem er will, den

heiligen Geist giebt, durch welchen die Liebe das Gute wirkt, wie hat er dann den, welchem er den Geist giebt, erwählt? Denn geschieht dies ohne irgend ein Verdienst, so findet keine Wahl statt, weil ohne irgend ein Verdienst Alle gleichbeschaffen sind, und von einer Wahl unter völlig gleichen Dingen nicht die Rede sein kann. Da aber der heilige Geist nur denen, welche glauben, geschenkt wird, so erwählt Gott zwar nicht die Werke, die er vielmehr selbst schenkt, indem er den heiligen Geist giebt, auf daß durch die Liebe das Gute gewirkt werde; aber doch erwählt er den Glauben. Wer nämlich an ihn nicht glaubt und in der Bereitwilligkeit, die Gnade hinzunehmen, nicht verharrt, der empfängt nicht das Geschenk Gottes, nämlich den heiligen Geist, durch den er in der Liebe das Gute wirken kann. Daher hat Gott in seinem Vorherwissen nicht die Werke erwählt, aber er hat in seinem Vorherwissen den Glauben erwählt, und diejenigen, von welchen er vorher wußte, daß sie glauben würden, dazu auserkoren, ihnen den heiligen Geist mitzutheilen, auf daß sie alsdann in guten Werken den Weg des ewigen Lebens wandeln möchten. Was wir also glauben, das ist unser; was wir aber Gutes wirken, das ist dessen, der uns in unserm Glauben den heiligen Geist giebt. Es hat aber jenes Beispiel seine Bestimmung für solche Juden, die an Christum glaubten und sich ihrer Werke vor dem Empfange der Gnade rühmten, und sagten, daß sie die Gnade des Evangeliums durch ihre vorangegangenen guten Werke verdient hätten, während doch nur bei denen, welche die Gnade empfangen haben, gute Werke vorhanden sein können. Darin aber besteht die Gnade, daß ihr Ruf dem Sünder, der nichts Anderes als die Verdammniß verdient hatte, dargeboten wird. Wenn der Berufene dem Rufenden folgt, — was in seinem freien Willen steht, — so wird er sich den heiligen Geist erwerben, durch welchen er das Gute wirken kann; und wenn er im Guten verharrt, — was ebenfalls in seinem freien Willen steht, — so wird er sich

auch das ewige Leben erwerben, welches durch keinen Abfall mehr verloren gehen kann."

Uebrigens mußte es für Augustinus schwierig sein, die Auslegung der sämmtlichen, hier in Betracht kommenden Stellen des Römerbriefes auf die so eben bezeichneten Gesichtspunkte zurückzuführen. Dies zeigt sich besonders an seiner Auslegung der apostolischen Worte: „so sagest du zu mir: was schuldiget er denn uns? wer kann seinem Willen widerstehen? O Mensch, wer bist du denn, daß du deinem Gott antworten willst? Spricht auch ein Gebilde zu seinem Meister: warum hast du mich also gemacht? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus Einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren, und das andere zu Unehren?" Augustinus bemerkt nämlich zu diesen Worten: „so lange du, sagt der Apostel, ein Gebilde bist und zu der Masse des Thons gehörst, so lange du noch nicht zu dem geistlichen Standpunkte, auf welchem du Alles geistlich richtest und von niemandem gerichtet wirst, gelangt bist, mußt du dich vor solchen Untersuchungen hüten, und nicht deinem Gott antworten. Wer Gottes Rathschluß zu erkennen wünscht, muß zuvor in Gottes Freundschaft aufgenommen sein. Aber nur die Geistlichgesinnten, welche schon das Bild des himmlischen Menschen an sich tragen, sind in Gottes Freundschaft aufgenommen. Denn der Herr spricht: „ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde, weil ich Alles, was ich von meinem Vater hörte, euch kundgemacht habe." So lange du ein thönernes Gefäß bist, mußt du dieses zuvor in dir zertrümmern mit jener eisernen Ruthe, von welcher es heißt: „du wirst regieren mit eiserner Ruthe und wie das Gefäß eines Töpfers wirst du sie zertrümmern", auf daß, nachdem der äußere Mensch zu Grunde gegangen und der inwendige Mensch erneuert ist, du, in der Liebe gewurzelt und gegründet, begreifen mögest die Breite, Länge, Höhe und Tiefe, auch erkennen die überschwängliche Erkenntniß der Liebe Gottes."

In der Zeit seines Presbyterats faßte Augustinus auch

den Plan, den ganzen Brief an die Römer durch eine ausführliche, zusammenhängende Erklärung auszulegen, brach aber das begonnene Werk bald wieder ab (¹). Im Anfange dieser Schrift spricht er sich genauer über die Aufgabe des Römerbriefes aus. Er nimmt an, daß der Apostel Paulus solchen Judenchristen entgegentrete, welche die Gnade des Evangeliums an gesetzliche Gerechtigkeit binden wollten, und es tadelten, daß Heiden, ohne zuvor Juden geworden zu sein, in die christliche Gemeinde aufgenommen würden. Im Gegensatz gegen diese Verkennung des Evangeliums zeige der Apostel, daß die in Christo erschienene göttliche Gnade nicht minder für die Heiden, als für die Juden, bestimmt sei und allein durch den Glauben angeeignet werde, so daß der Glaube nicht eine Folge der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit eine Folge des Glaubens sei. Er zeige dieses aber mit solcher Umsicht und Weisheit, daß den Juden gegenüber den Heiden der Eigenruhm wegen gesetzlicher Gerechtigkeit, und den Heiden gegenüber den Juden der Eigenruhm wegen des Glaubens entzogen werde, und es sich darstelle, daß Juden und Heiden durch das Band des Glaubens und der Demuth zu Einem Volk in dem Herrn gemacht würden. Augustinus faßte hierbei die Gnade in dem Sinne der ohne Rücksicht auf Verdienst dargebotenen Gerechtigkeit auf; nachher in dem apostolischen Gruß und im Verhältniß zu dem Begriffe „Frieden“ bezieht er die Gnade auf die Vergebung der Sünden, den Frieden auf die durch die Hingebung an Gott vermittelte Gemeinschaft mit Gott. Die Erläuterung der Begriffe „Gnade“ und „Friede“ veranlaßt ihn, sich über das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zu der göttlichen Gnade auszusprechen. Gott scheidet gemäß seiner Gerechtigkeit in der Vorbereitungszeit des irdischen Lebens zwischen denen, welche ihre Sünden bereuen wollen, und denen,

---

(¹) Epistolae ad Romanos inchoata expositio. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Retractt. lib. I. c. 25.

welche ihre Sünden nicht bereuen wollen. Jenen wird verziehen, diese werden zum Gericht behalten. „Die Gnade Gottes ist also gerecht, und seine Gerechtigkeit ist gnädig, da in so fern, als ohne eine Anmahnung durch den göttlichen Ruf niemand seine Sünde bereuen würde, die Gnade auch dem Verdienst der Reue vorangeht". Doch ebenfalls auch noch an denen, welche der Gnade theilhaftig geworden sind, offenbart sich in dem irdischen Leben die göttliche Gerechtigkeit, indem sie weder von körperlichen Leiden, noch zuletzt von dem Tode, dem Sold der Sünde, verschont bleiben. Aber bei den Frommen wird die Frömmigkeit durch Leiden bewährt und von den ihr noch anhaftenden Flecken immer mehr geläutert. „Zu seiner Zeit wird dann auch dem Leibe der vollkommene Friede dargereicht werden, wenn gegenwärtig unser Geist den Frieden, welchen der Herr uns durch den Glauben mittheilt, mit treuem Beharren festhält". Ferner regt Augustinus die Frage an, warum in dem apostolischen Segenswunsche nicht auch der heilige Geist genannt sei, und spricht die Ansicht aus, daß der heilige Geist nur dem Namen, nicht aber dem Wesen nach in jenem Segenswunsche unerwähnt geblieben sei, und als die Gabe Gottes mit den Worten „Gnade und Friede" bezeichnet werde. Diese Auffassung zeigte ihm einen Weg zur Deutung der Sünde gegen den heiligen Geist.

Wenn nämlich in dem apostolischen Segenswunsche durch die Worte „Gnade und Friede" die Mittheilung und Wirkung des Geistes bezeichnet und dem Namen des Geistes gleichgesetzt werde, so ergebe sich die Folgerung, daß die Sünde gegen den heiligen Geist als Verwerfung und Verachtung der Gnade, durch welche die Sünde vergeben werde, und des Friedens, durch welchen die Vereinigung mit Gott geschehe, zu erklären sei. Bei der Sünde gegen den heiligen Geist verhärte sich daher das Gemüth gegen die Erweckung zur Reue und wolle in der Sünde verharren; mithin be-

finde sich, wer gegen den heiligen Geist sündige, im Gegensatz zu der erbarmungsreichen, aus den Sünden errettenden Liebe Gottes, schließe sich selbst von dem Heile aus, und müsse also, wenn er diesen Gegensatz nicht noch in der Zeit der Gnade aufgebe, auf immer von der Mittheilung der Gnade ausgeschlossen werden. Diese Auffassung der Sünde gegen den heiligen Geist sucht Augustinus dann auch noch dadurch, daß er zeigt, wie sich jede andere Auffassung in Widersprüche verwickele, als die allein richtige Deutung darzustellen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, daß weder ein verachtendes Wort gegen den Namen des heiligen Geistes, wenn es durch Unkenntniß der Bedeutung dieses Namens verursacht sei, noch eine irrthümliche Ansicht von dem Wesen des heiligen Geistes, die durch das Wort des Herrn ausgesprochene Verdammniß zur Folge haben könne. Sei doch das Letztere keineswegs schuldbarer, als eine irrthümliche Ansicht über das Wesen des Vaters oder des Sohnes. Von Heiden, von Juden und Samaritern werde der kirchlichen Trinitätslehre widersprochen, und doch biete ihnen die Kirche immer wieder aufs neue die Einladung zu der göttlichen Gnade dar. Dasselbe geschehe auch den Sektirern, woraus sich also ergebe, daß selbst von solchen, welche schon die Taufe empfangen, und nach ihrer Taufe den heiligen Geist betreffende irrthümliche Lehren angenommen und verbreitet hätten, noch nicht die Sünde gegen den heiligen Geist begangen sei. Aber vielleicht dürfe gesagt werden: die Sünde gegen den heiligen Geist bestehe in den wissentlichen Sünden, welche freilich im vollen Sinne nur bei den Getauften stattfinden könnten, weil erst mit der Aneignung der göttlichen Gnade durch die Taufe die Zeit der Unwissenheit ihr Ende erreicht habe. Doch auch diese Begriffsbestimmung sei ungenügend, denn nicht allein widerspreche sie der kirchlichen Lehre von der Buße, sondern es würden auch einerseits von Nichtgetauften viele wissentliche Sünden, andrerseits von Getauften viele nichtwissentliche Sünden begangen. Ob

man wohl sagen möchte, daß bei den Heiden die Todtschläger, Ehebrecher, Räuber, Lügner und Betrüger unwissentlich gesündigt hätten? Oder ob man von Solchen, die zwar als Kinder getauft worden, dann aber in Verwahrlosung und Unkenntniß des göttlichen Willens auferzogen seien, behaupten wolle, daß sie in ihrem zuchtlosen Wandel durchaus wissentlich sündigten? Allerdings gebühre der wissentlichen Sünde ein höheres Maaß von Strafe, als der unwissentlichen Sünde, und allerdings auch seien der wissentlichen Sünde am meisten diejenigen schuldig, welche als Mitglieder des Reiches Christi und ungeachtet der Mittheilung der durch Christum offenbarten Wahrheit sich durch Sünde befleckten; aber sogar diesen dürfe der Trost nicht genommen werden, daß sie noch vermittelst der Buße die Vergebung ihrer Sünden erlangen könnten. Oder wurde etwa diese Behauptung durch jenen Ausspruch des Hebräerbriefes zurückgewiesen: „wenn wir muthwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, verbleibt uns fortan kein Opfer mehr für die Sünde"? Aber Augustinus ist nach dem Vorgange mancher Kirchenlehrer der Ansicht, daß unter dem hier erwähnten Opfer die bei der Taufe geschehende Aneignung des Versöhnungsopfers Christi zu verstehen sei, und also nur gesagt werde, daß nicht die Taufe zur Sühnung der Sünden wiederholt werden dürfe. Er will zwischen Wiedererneuerung und Heilung unterschieden wissen. Nur einmal geschehe die Wiedererneuerung durch die Taufe, aber wiederholt könne an diesen Grund und Boden des christlichen Lebens sich die Buße anschließen und die Heilung der durch die Sünde hervorgebrachten Zerrüttungen bewirken. So viel erhelle nun wohl aus der bisherigen Entwickelung, daß es nicht auf den Namen, sondern auf die Sache ankomme, und daß die Sünde gegen den heiligen Geist dann eintrete, wenn den Werken des Geistes böswillig widersprochen, oder, mit anderen Worten, der Mittheilung der göttlichen Gnade und des göttlichen Friedens böswillig ent-

gegengekämpft werde. Diese Sünde, wenn sie vorhanden sei, schließe von der göttlichen Barmherzigkeit aus. Und doch, wer möchte selbst denen, welche ihre Widerspenstigkeit gegen die göttliche Gnade aufgeben und sich reuevoll nach dem Heil sehnen, die Erreichung der Seligkeit abzusprechen wagen? Nie habe die Kirche dies gethan. Daraus folge also die Auffassung, daß die Sünde gegen den heiligen Geist, die allerdings, während sie vorhanden sei, eine Scheidewand gegen Gottes Barmherzigkeit aufrichte, erst als fortdauernder Zustand der Verhärtung ihre Vollendung erreicht habe, und dann auf immer von dem Himmelreiche ausschließe.

Mit dieser Entwickelung beschloß Augustinus das erste Buch seiner Auslegung des Römerbriefes. Zwar beabsichtigte er die begonnene Arbeit fortzusetzen, aber doch auch wieder schien ihm die Ausführung zu groß und zu schwer zu sein. Schon ein ganzes Buch hatte er vollendet, und dennoch nur eben erst den einleitenden apostolischen Segenswunsch erläutert. Er hatte auch das erste Buch nicht in kurzer Zeit zu Stande gebracht. Die Untersuchung über die Sünde gegen den heiligen Geist hatte ihn längere Zeit beschäftigt, und so zögerte er denn mit der Fortsetzung des Werkes, dessen Schwierigkeit ihm erst durch den Beginn der Ausarbeitung recht klar geworden war. Er wandte sich zu anderen theologischen Aufgaben, die leichter und schneller durchzuführen waren, und so geschah es, daß die Auslegung des Römerbriefes auf das Bruchstück, dessen Inhalt wir dargestellt haben, beschränkt blieb.

Ungleich weniger schwierig, als die Erklärung des Römerbriefes, war die Erklärung des Galaterbriefes, der unter den übrigen Paulinischen Briefen durch seinen Inhalt dem Römerbriefe am nächsten steht, und daher aus den zuvor erwähnten Gründen ebenfalls für Augustinus besonders anziehend sein mußte. Augustinus unternahm und vollendete als Presbyter auch eine Erklärung des Galaterbrie-

fes [1]. Er vergleicht in der Einleitung den Inhalt und die Veranlassung des Galaterbriefes mit dem Römerbriefe. Beiden gemeinsam sei die Darstellung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium, beiden gemeinsam die Veranlassung, daß der Apostel den verderblichen Einfluß judaisirender Irrlehrer zurückzuweisen beabsichtigt habe; aber beide Briefe seien darin von einander verschieden, daß Paulus in dem Römerbriefe als Schiedsrichter des Streites zwischen Judenchristen und Heidenchristen über das Verhältniß des Gesetzes und des Evangeliums auftrete, dagegen in dem Galaterbriefe an solche Heidenchristen schreibe, welche bereits jenem judaisirenden Einflusse nachzugeben und das Apostelamt ihres Lehrers zu bezweifeln angefangen hätten. Daher gebe Paulus in dem Briefe an die Galater zuerst die Nachweisung seiner vollgültigen, auch von den übrigen Aposteln anerkannten apostolischen Würde, und lasse dann die Entwickelung folgen, daß der Mensch durch den Glauben an die göttliche Gnade ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werde. Diese Entwickelung geschehe nach zwiefacher Beziehung, so wie auch, entsprechend dem sacramentlichen und dem ethischen Charakter des Gesetzes, zweierlei Werke des Gesetzes zu unterscheiden seien. Der sacramentliche Theil des göttlichen Gesetzes habe nur so lange eine wörtliche Beobachtung erheischt, als er noch ein verhülltes, auf zukünftige Erfüllung harrendes Mysterium gewesen sei. Nachdem er aber erfüllt worden sei, bestehe seine segenbringende Macht in der Erkenntniß, nicht mehr in der wörtlichen Beobachtung, die ihr Ende erreicht habe. Aufgefaßt jedoch von der Erkenntniß, gereiche das Mysterium zur Vollbringung des in der Kraft der gött-

---

[1] Epistolae ad Galatas expositionis liber unus. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 24. Augustinus schrieb seine Erklärung des Galaterbriefes, nachdem er die Erläuterung der einzelnen Stellen des Römerbriefes beendigt hatte. Mit Rücksicht auf den innern Zusammenhang haben wir die beiden Schriften über den Römerbrief zusammen gestellt.

lichen Gnade zu erfüllenden Sittengesetzes. „Nichts", sagt Augustinus, „erschüttert so sehr die Seele mit frommem Schrecken, als ein Sacrament, dessen Bedeutung nicht erkannt ist; wenn es aber erkannt ist, so erzeugt es eine heilige Freude, und wird, so fern es zur Zeit nothwendig ist, mit Freiheit gefeiert; so fern es jedoch nicht mehr nothwendig ist, wird es nur noch mit geistlicher Wonne gelesen und gedeutet. Ein jegliches Sacrament aber, wenn es erkannt wird, bezieht sich entweder auf die Anschauung der Wahrheit, oder auf die Frömmigkeit des Wandels. Die Anschauung der Wahrheit beruht allein in der Liebe Gottes, die Frömmigkeit des Wandels beruht in der Liebe Gottes und des Nächsten, in welchen beiden Geboten das ganze Gesetz hanget nebst den Propheten". Also aus der Liebe ergieße sich die wahre Triebkraft zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes, und indem der Apostel in dem zweiten Theil der dogmatischen Entwickelung des Galaterbriefes hierauf hinweise, lasse er zugleich aus seinen Worten entnehmen, daß die Liebe eine Frucht des Glaubens und der in dem Glauben beruhenden Hoffnung auf Gottes ewige Gnadenverheißungen sei.

Im Einzelnen wollen wir nur noch Weniges hervorheben. Bemerkenswerth ist die Weise, in welcher sich Augustinus über das vom Paulus erwähnte Verhalten des Apostels Petrus zu Antiochien ausspricht. Er konnte in jenem Verhalten einen Mangel an Festigkeit und eine Beeinträchtigung der evangelischen Heilslehre nicht verkennen, aber doch auch wieder mußte er bei seiner gleichen Ehrfurcht vor beiden Aposteln wünschen, nicht allein von dem Verfahren des Apostels Paulus den Schein der Härte zu entfernen, sondern auch, obgleich einerseits die damalige Handlungsweise des Apostels Petrus nicht vorwurfsfrei war, doch auch wiederum andrerseits bei ihm die apostolische Vorbildlichkeit anzuschauen. Er sagt nun: „es war nothwendig, daß Paulus dem Petrus in Gegenwart Aller seinen Vorwurf aussprach,

damit Alle dadurch geheilt würden. Denn es wäre nicht zweckmäßig gewesen, die Verirrung, welche öffentlich geschadet hatte, insgeheim zu verbessern. Dazu kam, daß die Festigkeit und Liebe des Petrus, zu welchem der Herr dreimal sagte: „liebest du mich? weide meine Schafe!“ solchen Tadel von dem jüngeren Hirten um des Heils der Heerde willen gern ertrug. Er selbst, der getadelt wurde, war bewunderungswürdiger, als sein Tadler, und schwerer nachzuahmen. Denn leichter ist es, zu ersehen, was du an einem Anderen bessern magst, und durch Tadel zu bessern, als zu ersehen, was an dir selbst zu bessern sei, und dich gerne bessern zu lassen, entweder durch dich selbst, oder — mit noch größerer Selbstverleugnung — durch einen Anderen, einen Jüngeren, und vor Aller Augen. Es gereicht dieses aber zu einem großen Beispiel der Demuth, worin der Christ sich am meisten zu üben hat. Denn durch Demuth wird die Liebe bewahrt, die durch nichts schneller verletzt wird, als durch Hochmuth. Deshalb sagt der Herr nicht: nehmt auf euch mein Joch und lernet von mir, weil ich Todte erwecke, die schon vier Tage in Gräbern gelegen haben, und von den Leibern der Menschen alle Teufel und Krankheiten vertreibe, — sondern er sagt: „nehmt auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“. Denn jene Werke sind Zeichen geistiger Dinge, sanftmüthig aber und demüthig sein in der Bewahrung der Liebe sind die geistigen Dinge selbst, zu welchen durch jene Zeichen diejenigen hingeführt werden, die, von dem äußerlichen Anblick befangen, den Glauben an das Unsichtbare durch das Ungewöhnliche des Augenscheins suchen, da sie diesen Glauben aus dem Bekannten und Gewöhnlichen nicht finden können. Wenn also jene, welche den Heiden den Zwang jüdischer Satzungen auferlegen wollten, sanftmüthig und demüthig zu sein gelernt hatten, wie Petrus es von dem Herrn gelernt hatte, so wurden sie gewiß durch die Zurechtweisung eines solchen Mannes zur Nachahmung ein-

geladen, durften fortan nicht mehr das Evangelium Christi als den Lohn ihrer Gerechtigkeit betrachten, und nicht mehr von den Heiden die fleischliche Beobachtung des Gesetzes fordern, sondern mußten einsehen, daß dieselben durch die Gnade des Glaubens die geistigen Werke des Gesetzes erfüllen könnten".

Ueber den von dem Apostel Paulus auf das Gesetz übertragenen Begriff des Zuchtmeisters bemerkt Augustinus: „dahin wirkt der Zuchtmeister, daß der Zuchtmeister nicht mehr nöthig sei, gleichwie das Kind an den Brüsten ernährt wird, damit es der Brüste nicht mehr bedürfe, und man zu Schiffe nach dem Vaterlande gelangt, wo man des Schiffes nicht mehr benöthigt ist". In Betreff der Rechtfertigung unterscheidet Augustinus das Streben nach der wahrhaften Gerechtigkeit und ihrem unvergänglichen Lohn, das Streben nach der äußerlich-gesetzlichen Gerechtigkeit und ihrem vergänglichen Lohn, und den Gegensatz gegen beide Arten der Gerechtigkeit. Er sagt: „die Rechtfertigung bei Gott empfängt derjenige, der Ihn um Seiner selbst willen ehrt, nicht wegen der Begierde, etwas Anderes außer Ihm zu erreichen, und nicht wegen der Furcht, etwas Anderes außer Ihm zu verlieren. Denn in ihm allein ist unsre wahre und vollendete Seligkeit, und da er unsern fleischlichen Augen unsichtbar ist, wird er verehrt im Glauben, so lange wir in diesem Fleische leben. Wer das Sichtbare und Gegenwärtige wünscht oder fürchtet, der lebt nicht im Glauben, weil der Glaube sich auf das Unsichtbare und Zukünftige bezieht. Es giebt auch eine gewisse Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes, und sie ist nicht ohne ihren Lohn gelassen. Deshalb heißt es auch im Briefe an die Römer: „wenn Abraham aus den Werken gerechtfertigt ist, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott. Also ist es ein Anderes: nicht gerechtfertigt werden, — und ein Anderes: nicht bei Gott gerechtfertigt werden. Wer gar nicht gerechtfertigt wird, erfüllt weder das, was einen zeitlichen, noch das, was einen ewigen

Lohn mit sich bringt; wer aber in den Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, empfängt nicht die Rechtfertigung bei Gott, weil er einen zeitlichen und sichtbaren Lohn erwartet. Dennoch ist sogar diese Erfüllung des Gesetzes eine — so zu sagen — irdische und fleischliche Gerechtigkeit, denn auch der Apostel selbst bezeichnet sie als Gerechtigkeit, wenn er sagt: „nach der Gerechtigkeit im Gesetz bin ich unsträflich gewesen“.

Das Verhältniß des Gesetzes und des Evangeliums bezeichnet Augustinus mit folgenden Worten: „nicht dazu ist das Gesetz gegeben worden, daß es die Sünde hinwegnehmen sollte. Das Gesetz zeigte den durch Gewohnheit des Sündigens Verblendeten, daß die Sünde Sünde sei, damit sie gedemüthigt anerkennen möchten, daß ihr Heil nicht in ihrer eignen Hand stehe, sondern in der Hand des Mittlers. Nämlich vor allem die Demuth ruft uns dahin zurück, von wo der Hochmuth uns herabgestürzt hat, und die Demuth ist wohlgeeignet zur Aufnahme der Gnade Christi, der uns das größte Beispiel der Demuth gegeben hat. Den Gläubigen hat es nicht zum Verderben, sondern zum Heil gereicht, daß sie als Uebertreter des Gesetzes erfunden sind, denn die Erkenntniß der schweren Krankheit erweckt ein desto heißeres Verlangen und eine desto innigere Liebe zu dem Arzte. Wem viel vergeben wird, der liebet viel“. Die göttliche Gnade preisend, sagt Augustinus: „Christus gewinnt eine Gestalt in dem Gläubigen durch den Glauben, in dem inwendigen Menschen, der zur Freiheit der Gnade berufen ist, in dem sanftmüthigen und demüthigen Herzen, welches sich nicht rühmt wegen des Verdienstes der Werke, das nicht vorhanden ist, sondern alles Verdienst aus der Gnade ableitet“. Ueber die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, macht Augustinus folgende psychologische Bemerkung: „liebe, und sage, was du willst. Wenn du eingedenk bist und fühlst, daß du mit dem Schwerdte des Wortes Gottes einen Menschen von den umlagernden Fehlern befreien willst, so wird dann niemals

ein Scheltwort sein, was anscheinend als ein Scheltwort geäußert ist. Wenn du nun in der Liebe ein solches Werk übernimmst, und zu demselben mit einem Herzen voll Liebe schreitest, alsdann aber, indem du auf Widerstand stößest, dazu angeregt wirst, den Anderen nicht mehr sowohl wegen seiner Sünde zu strafen, als ihm vielmehr zu zürnen, so wird es dir, wenn du nachher mit Thränen diesen Staub von dir abwäschest, sehr heilsam sein, dich daran zu erinnern, daß wir wegen der Fehler Anderer nicht hochmüthig sein dürfen, da wir sogar bei ihrer Zurechtweisung fehlen, und der Zorn des Fehlenden uns leichter erbittert, als sein Elend uns mitleidig macht".

Außer den beiden letzten Büchern vom freien Willen, welche wir schon in einem früheren Zusammenhange betrachtet haben, verfaßte endlich Augustinus noch als Presbyter eine Schrift von dogmatischem, und eine andere Schrift von ethischem Inhalte. Nämlich auf dem Concil zu Hippo im Jahre 393 erhielt er von den versammelten nordafrikanischen Bischöfen den Auftrag, über das Glaubenssymbol zu reden, ein Beweis, wie bedeutend schon sein Ansehen in der nordafrikanischen Kirche war. Von Manchen, welche ihm näher befreundet waren, wurde er nachher angelegentlich aufgefordert, seine damals gesprochenen Worte niederzuschreiben und herauszugeben, und er erfüll e diesen Wunsch durch seine Schrift vom Glauben und vom Glaubenssymbol" [1]. Ohne gerade alle einzelnen Worte des apostolischen Glaubensbekenntnisses anzuführen, erläuterte er dasselbe durch eine kurze Abhandlung, welche den Zusammenhang des Symbols sorgfältig nachzuweisen und den Glauben der Kirche im Gegensatz gegen die Sekten, die jedoch nicht genannt werden, darzustellen suchte. „Mit dem Herzen", so begann er, „wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde wird bekannt zur

---

[1] De fide et symbolo liber unus. (Opp. tom. VI.) Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 17.

Seligkeit. Denn wir können nicht in ewiger Gerechtigkeit herrschen, und aus der gegenwärtigen argen Welt nicht errettet werden, wenn wir nicht, das Heil unsrer Nächsten bedenkend, den Glauben, den wir im Herzen tragen, ebenfalls mit dem Munde bekennen". Es sollte also auf der damaligen Versammlung der nordafrikanischen Kirchenhirten ein Zeugniß des gemeinsamen Glaubens, nicht allein zur eignen Stärkung, sondern auch zum Heil der Gemeinden, ausgesprochen werden, und keiner erschien geeigneter dazu, aus Aller Munde zu reden, als Augustinus. Sein Vortrag ging stets auf Beweisstellen der heiligen Schrift zurück, ohne die Begründung, die sich sonst noch ergab, zu vernachlässigen.

Die erwähnte ethische Schrift des Augustinus handelt von der Lüge. Schon oft hatte sich ihm die Frage aufgedrängt, ob eine jede Lüge zu verwerfen sei, oder ob es Fälle geben könne, in welchen sich eine Lüge rechtfertigen lasse. So viel freilich stand ihm längst fest, daß in Sachen des Glaubens niemals der Lüge Vorschub gethan werden dürfe; aber ob auch in allen anderen Fällen, auch in dem gewöhnlichen Leben und Treiben, eine jegliche Lüge für Sünde zu halten sei, konnte zweifelhaft erscheinen. Seine große Liebe zur Wahrheit zog ihn dazu hin, sich gegen jeden Mangel an Aufrichtigkeit zu erklären, aber dann wieder stieß er auf Casualfälle, welche ihm neue Verwickelungen der schwierigen Frage darstellten und ihm zeigten, daß er durch seine bisherigen Untersuchungen noch nicht zum Ziel gelangt sei. Häufig befand er sich als Presbyter in Verlegenheit, sich darüber zu entscheiden, ob in diesem oder jenem bestimmten Falle wirklich eine Lüge, oder wenn dieses nicht zweifelhaft war, eine nicht zu rechtfertigende Lüge vorliege. Es wurde daher der Wunsch, eine möglichst umfassende Untersuchung der eben so schwierigen als wichtigen Frage anzustellen, wiederholt bei ihm angeregt, und besonders damals, als er sich mit der Auslegung des Galaterbriefes beschäftigte. Das Verfahren des Apostels Petrus zu An-

tiochien, und der Vorwurf, welchen Paulus gegen Petrus aussprach, wurde sorgfältig von ihm erwogen, und er fand, an Ambrosius und Cyprianus sich anschließend, kein Bedenken bei der Annahme, daß die Worte des Paulus gegen den Petrus wirklich einen ernstgemeinten Vorwurf enthielten. Ihm schien keine andere Auffassung möglich und, wie wir bemerkten, sowohl die Freimüthigkeit des Apostels Paulus, als auch die Demuth des Apostels Petrus vorbildlich und bewundernswerth zu sein. Nun aber kam ihm, als er mit jener Stelle sich beschäftigte, die Auslegung des Hieronymus zum Galaterbriefe zu Händen. Zu seinem Erstaunen fand er dort nach dem Vorgange des Origines und anderer orientalischer Kirchenlehrer die Ansicht ausgesprochen, daß Petrus und Paulus in völligem Einverständniß und mit jedesmaliger Berücksichtigung der Umstände gehandelt hätten. Ihr Verfahren wurde als ein dispensatives angesehen und gerechtfertigt. Aber Augustinus erkannte bei seiner unbefangenen Wahrheitsliebe, daß dieser Erklärungsversuch ganz ungenügend sei, und nicht allein dem Apostel Paulus denselben Vorwurf zuziehe, der auf dem Apostel Petrus hafte, sondern auch den noch weit bedenklicheren Vorwurf, daß er in dem Galaterbriefe eine absichtliche Unwahrheit geschrieben habe. Was sollte aus dem kanonischen Ansehen der heiligen Schrift werden, wenn zugestanden ward, daß auch nur in einer Stelle derselben eine absichtliche Unwahrheit oder Lüge enthalten sei? Bei den Manichäern hatte Augustinus die Behauptung kennen gelernt, daß die Schriften des neuen Testaments durch Einschiebungen seitens judaisirender Irrlehrer verfälscht seien, und er hatte diese Behauptung, deren Consequenzen er einsah, mit Gründen der historischen Kritik nachdrücklich bekämpft. Nun wurde durch die Annahme, daß sogar ein Apostel in einem Briefe absichtlich etwas Unwahres geschrieben habe, der Willkühr gegen die heilige Schrift voller Spielraum gegeben; jede Schriftstelle und Schriftlehre konnte, so fern sie mit der subjectiven

Meinung nicht übereinstimmte, für dispensative Fälschung erklärt werden. Augustinus wünschte hierüber seine Ansichten mit Hieronymus auszutauschen, und bald bot sich ihm auch zu einem Briefe eine Veranlassung dar.

Schon seit längerer Zeit hatte er für den berühmten Mönch, der aus seiner Klosterzelle zu Bethlehem die Kirche mit seinem Ruhm erfüllte, unter den Kirchenlehrern seiner Zeit an Reichthum geistiger Begabung Wenige seines Gleichen und an Gelehrsamkeit nicht seines Gleichen hatte, lebhafte Zuneigung und Verehrung gehegt. Er wußte die hohen Verdienste des Hieronymus und die Bedeutung seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu würdigen. Gern hätte er ihn persönlich kennen gelernt. Da ihm dies aber nicht vergönnt war, so erkundigte er sich wenigstens bei Alypius, der eine Reise nach Palästina gemacht hatte und dort zu Hieronymus in ein befreundetes Verhältniß getreten war, angelegentlich nach der persönlichen Eigenthümlichkeit desselben, und das, was er hörte, diente dazu, seine Zuneigung zu verstärken. Alypius hatte in seinen Unterredungen mit Hieronymus von seinem Freunde und Lehrer Augustinus mit Liebe und Bewunderung gesprochen. Ein näheres Verhältniß zwischen den beiden großen Kirchenlehrern war also schon angebahnt, und so benutzte denn Augustinus, als der ihm sehr nahestehende und vertraute Profuturus eine Reise zu den heiligen Stätten beabsichtigte, diese günstige Gelegenheit, um an Hieronymus zu schreiben, ihm einige Schriften von seiner Hand zu übersenden und seinen Freund zu empfehlen (1).

Er spricht in diesem Briefe mit Dankbarkeit von der mannichfachen Belehrung, die er aus den Schriften des Hieronymus geschöpft habe, und drückt den — von der ganzen nordafrikanischen Kirche gehegten — Wunsch aus, daß Hieronymus den Occidentalen die Schriftauslegungen griechischer Kirchenlehrer, besonders des Origenes, immer

(1) Epist. 28.

mehr zugänglich machen wolle. Dagegen verhehlt er nicht, daß er sich mit dem Plan der von Hieronymus unternommenen neuen Uebersetzung der heiligen Schrift nicht befreunden könne. Ein Abweichen von der Septuaginta schien ihm sehr bedenklich zu sein. Er bittet, daß ihn Hieronymus von dem Plan seiner Bibelübersetzung genauer unterrichten möge. Dann kommt er auf die Auslegung der erwähnten Stelle des Galaterbriefes. Er sagt unter Anderem: „es erscheint mir als eine höchst verderbliche Meinung, daß in der heiligen Schrift eine Lüge enthalten sei, das heißt, daß jene Männer, durch welche die Schrift geschrieben und uns dargereicht ist, etwas in ihren Büchern erlogen hätten. Es ist nämlich eine andere Frage, ob für einen rechtschaffenen Mann jemals eine Lüge statthaft sei, und eine andere Frage, ob der Verfasser eines Buches der heiligen Schrift lügen mußte. Oder vielmehr, hier ist keine andere, sondern gar keine Frage. Denn wenn hier einmal eine Lüge eingeräumt wird, so bleibt kein Theil der heiligen Schrift übrig, der nicht, möge er nun in Betreff des Lebens schwierig oder in Betreff des Glaubens unglaublich erscheinen, nach demselben verderblichen Grundsatz auf eine plan- und pflichtmäßige Lüge des Verfassers zurückgeführt werden könnte. Sogar zur Ehre Gottes, damit bei trägen Menschen seine Liebe desto mehr entzündet werde, kann dann die Lüge als pflichtmäßig erscheinen, und so wird dann gänzlich das feste Ansehen keuscher Wahrheit bei der heiligen Schrift verloren gehen. Daher müssen wir, wenn wir die heilige Schrift zu erforschen suchen, von deren Heiligkeit und Wahrhaftigkeit so tief überzeugt sein, daß wir niemals eine pflichtmäßige Lüge in ihr annehmen, und lieber an Stellen, die wir nicht verstehen, vorübergehen, als der Wahrheit der Schrift unsre Meinung überordnen wollen. Es müßte denn sein, daß du Regeln mittheilen kannst, aus denen wir erkennen können, in welchen Fällen gelogen werden muß, und in welchen Fällen nicht gelogen werden muß“.

Wir werden später noch einmal wieder auf diesen Brief zurückkommen. Hier bemerken wir nur noch, daß Augustinus lange Zeit vergeblich auf Antwort wartete, und auch keine Antwort erhalten konnte, weil der Brief erst durch viele andere Hände ging, bevor er endlich in die Hände des Hieronymus gelangte. Augustinus hielt inzwischen seine Ansicht fest, und erläuterte derselben entsprechend die Stelle des Galaterbriefes. Da er sich also mit dem Gedanken, ob eine Lüge jemals zu rechtfertigen sei, viel beschäftigte, wünschte er über die schwierige Frage eine umfassende Untersuchung anzustellen, um zu einer möglichst klaren und festen Ueberzeugung zu gelangen. So entstand sein Buch „über die Lüge" (1). Es hat diese Schrift durchaus den Charakter, daß ihr Verfasser nicht schon vorher mit seiner Ansicht fertig geworden sei, sondern erst eine feste Ansicht zu gewinnen strebe. Außerdem verwandte Augustinus, noch durch viele andere Arbeiten in Anspruch genommen, auf die Sprache nur geringe Sorgfalt. Es war ihm um die Sache, nicht um Worte zu thun. Daher machte die Schrift, als sie vollendet war, auf ihn keinen befriedigenden Eindruck. Sie schien ihm nicht verständlich genug zu sein, und er mochte sich zur Herausgabe nicht entschließen. Als er dann in späterer Zeit noch ein Werk ähnlichen Inhaltes geschrieben hatte (2), war es sein Wille, daß die frühere und unreifere Arbeit vernichtet werden sollte. Indessen geschah dieses doch nicht, und als er in seinen letzten Lebensjahren seine Schriften jener in den Retractationen niedergelegten Durchsicht unterzog, entschied er sich endlich dafür, daß die Schrift über die Lüge unter seinen Werken belassen werden solle, zumal sie doch Mehreres enthalte, das zur Ergänzung der späteren ähnlichen Schrift von Nutzen sei. Dieser milderen Beur-

(1) De mendacio liber unus. (Opp. tom. VI.) Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 27.

(2) Contra mendacium.

theilung verdanken wir die Aufbewahrung einer durch dialektetische Lebendigkeit und Tiefe in hohem Grade anziehenden Untersuchung.

Zunächst wird der Begriff der Lüge aufgesucht. Es ergab sich die Begriffsbestimmung, daß der Lügner etwas Anderes denke, als er ausspreche oder bezeichne. Daher fiel der Begriff der Lüge nicht grade mit dem Begriff der Unwahrheit zusammen. Denn eine Unwahrheit konnte von denen, welche sie aussprachen, geglaubt oder für wahr gehalten werden, während die Lüge stets den Gegensatz zwischen Gedanken und Wort in sich schloß. Daraus folgte, daß ebenso, wie jemand etwas Unwahres, ohne zu lügen, aussprechen mochte, auch eine Wahrheit als Lüge ausgesprochen werden konnte, wenn nämlich die Wahrheit von jenen, welche sie aussprachen, nicht für Wahrheit gehalten wurde. Die Lüge durfte also niemals nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Ausgesprochenen, sondern lediglich nur nach der Absicht und Meinung des Sprechenden oder Bezeichnenden abgemessen werden. Sie fiel ganz auf das Subject, und ihre Schuld bestand in dem Wunsche, zu täuschen. Aber wie? Wenn nun absichtlich eine Unwahrheit ausgesprochen ward, um den Zuhörer auf das Richtige und Wahre zu leiten, konnte dann, wegen der auf das Wahre gerichteten Absicht, noch von einer Lüge die Rede sein? Daraus ergab sich denn freilich auch die Gegenfrage: würde nicht, wenn jemand etwas Richtiges und Wahres mit der Absicht ausspräche, um auf das Unrichtige und Unwahre hinzuleiten, eben wegen der beabsichtigten Täuschung eine Lüge begangen werden? Augustinus läßt dies vorläufig unentschieden, betrachtet es aber als unbestritten und unbestreitbar, daß jedesmal dann, wenn etwas Falsches mit der Absicht zu täuschen gesagt sei, eine Lüge stattfinde.

Jetzt drängte sich aber die wichtige Frage auf, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen eine Lüge als pflichtmäßig zu rechtfertigen sei. In Betreff dieser Frage stellt Augustinus

die entgegengesetzten Ansichten nebst ihren Gründen dar. Zur Vertheidigung der pflichtmäßigen Lüge([1]) berufe man sich theils auf Beispiele aus der heiligen Schrift, zum Beispiel auf die Antwort Sarahs 1. Mos. 18, 15, auf die Antwort Jakobs 1. Mos. 27, 19, und auf die Antwort der hebräischen Wehemütter, von denen 2. Mos. 1, 19 ausdrücklich erwähnt werde, daß Gott sie wegen ihrer Lüge belohnt habe; theils auf das allgemeine menschliche Gefühl, wie denn wohl niemand ein Bedenken tragen werde, durch eine Lüge ein Menschenleben zu retten. Auf der andern Seite berufe man sich ebenfalls auf die heilige Schrift, nämlich auf solche Stellen, in denen die Lüge verboten und das göttliche Mißfallen an derselben bezeugt werde, und suche das für die entgegengesetzte Ansicht Gesagte theils durch die Hinweisung zu widerlegen, daß bei dem alten Testamente der bildliche und prophetische Charakter nicht übersehen werden dürfe, theils durch die Bemerkung, daß, wenn eine Lüge, zum Beispiel der hebräischen Wehemütter, in der heiligen Schrift gelobt werde, dieses Lob sich nicht auf etwas durchaus Gutes, sondern nur auf einen Fortschritt zum Guten beziehe, da es ja ein Fortschritt im Guten sei, nicht mehr zum Nachtheile Anderer, sondern nur noch zum Vortheile Anderer zu lügen.

Auf die Beurtheilung dieser entgegengesetzten Ansichten eingehend, bemerkt Augustinus zuvörderst, daß sich aus dem neuen Testamente kein Beispiel zur Rechtfertigung der sogenannten pflichtmäßigen Lüge anführen lasse. Denn das eine Beispiel, welches in dieser Hinsicht genannt werden könne, das Verfahren des Apostels Petrus in Antiochien, werde nicht gelobt, sondern getadelt und gebessert. Aus dem Leben aber des Apostels Paulus könne kein Beispiel zur Unterstützung der pflichtmäßigen Lüge beigebracht werden, weil das, was man etwa hierzu rechnen möchte, zum Bei-

([1]) Mendacium officiosum. Hieronymus gab der Benennung mendacium dispensativum den Vorzug.

spiel die Beschneidung des Timotheus, nur eine Bestätigung der paulinischen Lehre enthalte, daß auf jüdisch-christlichem Standpunkte die Beobachtung der väterlichen Satzungen, wenn nur in denselben nicht das Heil gesucht werde, nicht als etwas Schädliches zu betrachten sei. Denn Paulus habe darin die christliche Freiheit gewahrt, daß bei der gemeinsamen Festhaltung der Heilslehre weder den Heidenchristen die Beobachtung der jüdischen Satzungen durch Zwang auferlegt, noch den Judenchristen die Beobachtung der väterlichen Satzungen mit Zwang entzogen werden solle. Aus der heiligen Schrift also lasse sich kein Beispiel zur Vertheidigung der vermeintlich pflichtmäßigen Lüge anführen, und es handle sich daher nur noch um die Beurtheilung jener im gewöhnlichen Leben oft vorkommenden Casualfälle, in welchen, wie es scheine, ein größeres Uebel durch das geringere Uebel der Lüge vermieden und in so fern die Lüge gerechtfertigt werde. Aber die Bedeutung jener Casualfälle werde von den unbedingten Gegnern der Lüge um so zuversichtlicher verworfen, als die heilige Schrift niemals der Lüge Vorschub leiste. Darf um den Preis einer Lüge ein Mensch vom Tode gerettet werden? Durch den leiblichen Tod wird die Seele nicht getödtet, durch die Lüge aber wird die Seele getödtet. Niemand aber darf geistig sterben wollen, damit ein Anderer leiblich leben könne. Denn die Nächstenliebe hat an der Selbstliebe ihr Maaß. Nimmermehr also darf um den Preis der eignen Gefährdung des ewigen Lebens das zeitliche Leben eines Anderen geschützt werden, da schon die Hingabe des eignen zeitlichen Lebens für das zeitliche Leben eines Anderen nicht in der Nächstenliebe geschieht, welche der Selbstliebe gleich ist, sondern in der Nächstenliebe, welche größer ist als die Selbstliebe. Ohne Zweifel allerdings wird ein Christ sein zeitliches Leben für das ewige Leben eines Anderen hingeben. Darin hat der Herr, der für uns gestorben ist, uns das Vorbild gegeben. Denn keiner ist so unverständig, daß er sagen möchte, der Herr habe zu

anderem Zwecke, als für unser ewiges Heil, gethan was er geboten hat, und geboten, was er gethan hat. Ferner werden bei der Behauptung, daß man lügen müsse, um ein Menschenleben zu retten, nicht die Folgerungen erwogen. Soll man etwa um desselben Zweckes willen stehlen, oder sich schänden lassen? Daher kommt es bei dieser Frage lediglich darauf an, ob die Lüge unrecht sei oder nicht, und da nun das Erstere nicht zweifelhaft und wiederum das zeitliche Leben allen zeitlichen Gütern übergeordnet ist, so ergiebt sich die unbedingte Unzulässigkeit der Lüge. Denn was namentlich noch die körperliche Keuschheit betrifft, so ist sie durchaus von der geistigen Keuschheit abhängig, und kann, so lange die geistige Keuschheit festgehalten wird, niemals entrissen werden. Wenn der Leib gegen den Willen des Geistes unter fremder Lust leiden muß, so ist dies keine Schmach. Mag der Leib verderben, wenn nur der Geist unverdorben bleibt. Um ein zeitliches Gut zu retten, darf der Geist nicht sein ewiges Heil daransetzen. Oder darf endlich noch gesagt werden, daß eine Lüge zwar nicht durch die Rücksicht auf zeitliche Wohlfahrt, wohl aber durch die Rücksicht auf ewiges Heil gerechtfertigt und zur Pflicht gemacht werde? Wer das wähnt, der erkennt nicht, daß dann jedes Verbrechen aus derselben Rücksicht zulässig würde, und daß selbst die Autorität der Lehre gänzlich zu Grunde ginge, wenn wir den von uns zu Unterweisenden die Ueberzeugung mittheilen wollten, daß es Fälle gebe, in welchen man lügen müsse. Da nämlich die Heilslehre theils in zu glaubenden, theils in zu erkennenden Dingen besteht, und man zur Erkenntniß nicht gelangen kann, ohne durch den Glauben, so entsteht die Frage, wie jemandem geglaubt werden kann, der dafür hält, daß zuweilen gelogen werden müsse. Der Weg des Glaubens müßte einstürzen, und die Lehre der Wahrheit vernichtet werden, wenn diese Art der Lüge gutgeheißen würde.

Indessen ist Augustinus doch der Ansicht, daß durch die

bisherige Erörterung die streitige Frage noch nicht hinreichend entschieden, und dem Gefühl, welches in manchen Fällen eine Lüge um des Zweckes willen zu billigen geneigt sei, noch keine hinlängliche Berücksichtigung gewidmet sei. Er will deshalb noch einmal auf die entgegengesetzte Meinung eingehen, daß es keine Uebelthat gebe, die nicht zur Vermeidung einer noch größeren Uebelthat zu begehen sei, und daß zu den Thaten der Menschen auch die menschlichen Leiden, in so fern sie mit Zustimmung erduldet würden, gerechnet werden müßten, so daß es zum Beispiel unter diesen Voraussetzungen eine größere Uebelthat wäre, sich schänden zu lassen, als, um die Schändung zu vermeiden, eine Lüge auszusprechen. Aber von diesen Voraussetzungen verwirft Augustinus sofort die Behauptung, daß ein mit Zustimmung Leiden, wenn die Zustimmung nicht eben auch eine Billigung in sich schließe, einem Thun gleichzuachten sei. Denn wo bleibe sonst wohl der Ruhm der Märtyrer, die weder, um ihr eignes Leben, noch um das Leben ihrer nächsten Angehörigen zu retten, eine Lüge, nämlich ein falsches Zeugniß von Christo aussprechen wollten? Der Satz: „Du hast dies mit ihm gethan, denn er hätte dies nicht gethan, wenn du jenes gethan hättest", müsse als unhaltbar zurückgewiesen werden. Die Frage sei nur, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen schwerere Sünden Anderer in gewissem Maaße uns zugerechnet werden dürften, wenn wir sie durch leichtere Vergehen zwar zu verhindern vermöchten, aber nicht verhindern wollten. Abermals auf das natürliche Gefühl zurückgehend, nimmt Augustinus an, daß ein solcher Fall dann vorkommen möge, wenn es thunlich sei, eine körperliche Entwürdigung oder Entweihung abzuwehren. Doch müßten einige Arten der Lüge selbst in diesem Falle unzweifelhaft vermieden werden, nämlich die Lüge, wodurch die Ehre eines Dritten angetastet, und die Lüge, wodurch die göttliche Offenbarung, die Lehre der göttlichen Wahrheit beeinträchtigt werde. „Denn sobald die Autorität der Wahrheit gebrochen oder auch nur ver-

ringert ist, wird Alles zweifelhaft bleiben. Daher ist es dem Ausleger und Prediger der ewigen Dinge, oder auch dem Erzähler und Verkündiger der zeitlichen Dinge, die zur Erbauung der Religion und Frömmigkeit gereichen, zwar gestattet, zur Zeit Etwas zu verbergen, wenn dessen Verbergung nothwendig erscheint, niemals aber ist es ihm gestattet zu lügen und durch Lügen zu verbergen". Abgesehen von diesen durchaus verwerflichen Arten der Lüge möchte gesagt werden, daß eine Lüge zu rechtfertigen sei, wenn sie niemandem schade und jemandem nütze. Aber dann würde sich auch zum Beispiel die Folgerung ergeben, daß in eben solchen Fällen ein Diebstahl erlaubt sei. Denn was schadet es einem Reichen, wenn er von vielen tausend Scheffeln Getreide einen Scheffel einbüßt, der einem Armen zum nothdürftigen Unterhalte von großem Nutzen sein kann? Dennoch darf in diesem Falle weder ein Diebstahl noch eine Lüge begangen werden.

Vielleicht aber wäre genauer zu sagen, daß eine Lüge zulässig sei, wenn sie niemandem schade, jemandem nütze, und dabei doch kein Verbrechen verhehle oder vertheidige. Aber ist denn die Lüge keine Sünde an sich? Auf das siebente Gebot folgt das achte Gebot. Darf man zwar ein Verbrechen nicht verbergen, aber ein Verbrechen thun? Oder ist vielleicht der Begriff des falschen Zeugnisses, welches im achten Gebote verboten wird, von dem Begriff der Lüge zu unterscheiden, und nicht jede Lüge als ein falsches Zeugniß anzusehen? Kann vielleicht gesagt werden: „wenn durch eine Lüge kein Verbrechen angedichtet oder verhehlt, ein obrigkeitlicher Richter nicht getäuscht, niemandem geschadet und jemandem genützt wird, so ist dies weder ein falsches Zeugniß, noch eine tadelnswerthe Lüge?" Wie denn aber? muß also, da kein Verbrechen durch eine Lüge verhehlt werden darf, auch niemals ein Verbrecher, wenn selbst sein Tod die Folge sein würde, durch eine Lüge verborgen und gerettet werden? Aber auf diese Frage mag geantwortet

werden: nicht dann sündige jemand, wenn er die Todesstrafe vermeide, sondern wenn er etwas begehe, das der Todesstrafe werth sei; es entspreche aber der christlichen Gesinnung, an niemandes Besserung zu verzweifeln und niemandem den Weg zur Buße abzuschneiden. Wird also auch in diesem Falle vor dem Richter ein falsches Zeugniß auszusprechen sein, ein Zeugniß, ertödtend für die eigne Seele, damit ein Uebelthäter leben möge? Oder soll, zur Vermeidung des falschen Zeugnisses, vor dem Richter die Wahrheit nicht verleugnet werden? Also soll dann ein Mensch verrathen werden? Aber die heilige Schrift verabscheut ebenfalls den Verräther. Oder kann bei der wahrheitsgemäßen Anzeige vor dem Richter vom Verrathe nicht die Rede sein? Wie aber, wenn von einem ungerechten Richter einem Unschuldigen nachgespürt wird? Wird es dann zweifelhaft, ob die Sünde des falschen Zeugnisses, oder die Sünde des Verraths zu wählen sei? Aber warum dieses Schwanken zwischen zwei Uebeln? Warum nicht durch muthiges Schweigen, oder durch muthige Verweigerung der geforderten Anzeige die Vermeidung beider Uebel? Und warum nicht überhaupt auch sonst dieser sichere Weg, wenn es sich auch nicht darum handelt, die Wahl zwischen dem falschen Zeugniß und dem Verrath, aber doch die Wahl zwischen der Lüge und dem Verrath zu vermeiden? „Wie viel tapferer, wie viel edler wirst du sagen: „ich will nicht verrathen und ich will nicht lügen!“ So habe einst ein Bischof Firmus von Thagaste gesprochen, als er, noch zur Zeit der heidnischen Kaiser, einen Mann, den er bei sich verbarg, auf kaiserlichen Befehl nicht ausliefern, eben so wenig aber eine Lüge aussprechen wollte. Ungeachtet vieler Martern sei er seinem Vorsatze getreu geblieben, und endlich dem Kaiser so ehrwürdig erschienen, daß er für jenen, den er verborgen hatte, die Begnadigung erwirkte. „Oder spricht jemand: ich kann bereit sein, alle Martern und selbst den Tod zu erdulden, um nicht zu sündigen; da aber eine Lüge, durch welche nie-

mandem geschadet, kein falsches Zeugniß geredet und jemandem genützt wird, keine Sünde ist, so ist es thöricht und eine schwere Sünde, freiwillige Qualen ohne Ursache zu erdulden, und Gesundheit und Leben umsonst aufzuopfern?" Augustinus weist gegen diese Einwendung auf den heiligen Ernst des göttlichen Wortes hin, und wenn man auch über die Auffassung der hier vorzüglich in Betracht kommenden Stelle, Psalm 5, 7. streiten könne, so hege er doch die Ueberzeugung, daß, wer weder lügen noch einen Menschen verrathen wolle, das göttliche Wort am richtigsten verstehe und am muthigsten erfülle. Er sagt: „was du für solche Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit muthig erduldest, das gereicht dir nicht allein nicht zur Schuld, sondern zum Ruhm, mit Ausnahme dessen, was auf entwürdigende und schimpfliche Weise erlitten wird". Ueber die Lüge in dieser letzten Beziehung hält Augustinus noch eine genauere Untersuchung für erforderlich.

Er unterscheidet überhaupt acht Arten der Lüge. Gemäß den Untersuchungen, von denen wir einen Abriß gegeben haben, erscheinen ihm, freilich in höherem oder geringerem Grade, sieben Arten der Lüge verwerflich, und es ist ihm nur noch zweifelhaft, ob eine Lüge in dem Falle gerechtfertigt sei, wenn sie niemandem schade, und zur Abwehr einer körperlichen Entwürdigung oder Entweihung gereiche. Zunächst, bemerkt er, müsse hierüber das göttliche Wort gehört werden. Wenn durch die heilige Schrift eine jede Lüge verboten werde, so sei die Frage entschieden; es sei aber der Grundsatz festzuhalten, daß, falls die in Betracht kommenden Aussprüche der Schrift an und für sich noch keine unzweifelhafte Auffassung darböten, aus dem Leben der Gerechten der bestimmende Maaßstab entnommen werden müsse, wobei dann wieder der bildliche oder prophetische Charakter des alten Testaments zu berücksichtigen sei, so daß man vorzüglich aus dem neuen Testamente und vor allem von dem Vorbilde des Herrn die Beispiele

zum Verständniß der biblischen Aussprüche zu entlehnen habe.

Augustinus prüft dann diese Aussprüche, und gelangt zu dem Ergebniß, daß sich aus denselben nicht unzweifelhaft die Verwerflichkeit einer jeden Lüge erweisen lasse. Denn theils könne man aus diesen Schriftstellen und ihrem Zusammenhange schließen oder vermuthen, daß in ihnen nicht von der Lüge im Allgemeinen, sondern von Lügen in bestimmter Beziehung die Rede sei; theils sei es fraglich, ob nicht lediglich die innerliche Lüge, die innerliche Abwendung von der Wahrheit gestraft und verdammt werde, so daß doch in einzelnen Fällen, unter der Voraussetzung der innerlichen Wahrhaftigkeit, und des lobenswerthen Zweckes, ein größeres Uebel zu vermeiden, die äußerliche Lüge gerechtfertigt sein könnte; theils endlich dürfe man auch noch fragen, ob nicht, wenn auch in den erwähnten Schriftstellen die Lüge überhaupt, und zwar nicht allein die innerliche sondern auch die äußerliche Lüge verboten werde, dennoch für einzelne Fälle ein höheres Gebot beschränkend hinzutreten möge, ähnlich wie für das Verbot des Schwörens eine solche Beschränkung durch Beispiele des neuen Testaments gegeben werde, und das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, durch den höheren Beruf für das Reich Gottes beschränkt werde. Aber auf der anderen Seite bemerkt Augustinus, daß in der heiligen Schrift niemals, weder durch Worte, noch durch Werke der vorbildlichen Gerechten, die Lüge begünstigt werde. Außerdem macht er aufmerksam auf die höchst bedenklichen Consequenzen des Grundsatzes, daß man zur Vermeidung eines größeren Uebels ein geringeres Uebel begehen dürfe. Denn oft werde man die Größe oder Geringfügigkeit des Uebels nicht nach der Richtschnur der Wahrheit, sondern nach den Eingebungen einer verkehrten Eigenliebe, nach Wunsch, Begierde und Gewohnheit abmessen. Die Entscheidung der Frage werde davon abhängen, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen wegen des eignen Seelenheils

die Lüge nothwendig sei. Was nämlich die Rücksicht auf Andere betreffe, so dürfe und könne deren Heil nicht durch Verleugnung der Wahrheit erstrebt werden. „Wenn auch jemand unsre guten Handlungen übel aufnimmt, also daß er sich geistig noch mehr verschlechtert und von der Wahrheit entfremdet, so dürfen wir doch deshalb nicht ablassen, recht zu thun, und mit dem muthigsten Geiste müssen wir uns jenen apostolischen Ausspruch aneignen: „den Einen sind wir ein Geruch des Lebens zum Leben, und den Anderen ein Geruch des Todes zum Tode". Wenn dagegen die eigne Frömmigkeit und Heiligung von einem Anderen sündhafter Weise mit Entweihung bedroht werde, so sei freilich das geringere Uebel einer Lüge, welche dem Anderen kein Unrecht zufüge, zur Rettung jener heiligen Güter des eignen Lebens zuläßig. Fraglich bleibe aber noch, ob ein solcher Fall gedacht werden und eintreten könne.

Als jene heiligen Güter nennt darauf Augustinus die Keuschheit des Leibes, die Reinheit der Seele und die Wahrheit der Lehre. Ueber das Letzte sagt er: „die Wahrheit der Lehre, der Gottesverehrung und Frömmigkeit wird gerade durch die Lüge beeinträchtigt, obgleich jene höchste und innerlichste Wahrheit, auf welche die Lehre sich bezieht, niemals beeinträchtigt werden kann. Da aber alle Frömmigkeit in diesem irdischen Leben die Uebung ist, durch welche wir zu jener Wahrheit emporstreben, und da die Lehre, welche mit menschlichen Worten und den Zeichen körperlicher Sacramente die Wahrheit selbst mittheilt und einprägt, sich dieser Uebung zur Führerin darbietet, so muß vor allem diese Lehre, welche durch Lüge verfälscht werden kann, unverfälscht bewahrt werden, damit, wenn die Reinheit der Seele verletzt ist, das Heilmittel, wodurch die Reinheit wieder hergestellt werden kann, vorhanden sei. Denn es giebt keinen Weg oder Rückweg zur Reinheit der Seele, wenn die Autorität der Lehre untergraben ist". Ueber die Reinheit der Seele sagt Augustinus, daß sie in dem guten

Willen und in der lautern Liebe zu Gott und dem Nächsten bestehe; als Liebe zu Gott sei sie Frömmigkeit, als Liebe zu dem Nächsten Unschuld und Wohlwollen, fern von jeder Absicht, dem Nächsten zu schaden, und bereit, ihm nach Kräften Gutes zu thun. Hieraus schließt er: „eine Lüge, wodurch weder die Lehre der Frömmigkeit, noch die Frömmigkeit selbst, oder die Unschuld, oder das Wohlwollen verletzt wird, darf um der Keuschheit des Leibes willen begangen werden". Weil aber doch die Keuschheit des Leibes ohne Zustimmung und Verstattung des Geistes nicht verletzt werden kann, so fügt er sogleich hinzu: „und dennoch, wenn jemand den Entschluß faßt, die Wahrheit nicht allein in der innerlichen Betrachtung, sondern auch im äußerlichen Ausdruck so sehr zu lieben, und die Meinung, welche er im Geiste erfaßt und erschaut hat, mit solcher Treue mündlich auszusprechen, daß er die wahrhaftige Schönheit der Treue nicht allein höher achtet, als Gold und Silber und Edelgestein, sondern auch als das ganze zeitliche Leben und alle leiblichen Güter, so weiß ich nicht, ob er des Irrthums beschuldigt werden dürfte. Und wenn er dieses mit Recht höher achtete, als alle die erwähnten eigenen Güter, so hätte er es ebenfalls den zeitlichen Dingen anderer Menschen, welche er durch seine Unschuld und sein Wohlwollen behüten und fördern soll, mit Recht vorzuziehen". „Die leibliche Keuschheit kann nicht anders als im Geiste zu Grunde gehen. Wenn der Geist nicht zustimmt und gestattet, so kann, was auch an dem Leibe durch fremde Begierde verübt sein möge, doch keineswegs mit Recht gesagt werden, daß die leibliche Keuschheit verletzt sei. Daraus folgt, daß vielmehr in der Seele die Reinheit, an welcher die leibliche Keuschheit ihren Schutz hat, bewahrt werden muß. So weit es uns möglich ist, müssen wir Beides durch heiligen Wandel und Umgang schützen und beschirmend umgeben, damit es nicht von Anderen angetastet werde. Wenn aber Beides zusammen nicht geschützt werden kann, so sieht wohl

jeder ein, welches von Beiden zurückgesetzt werden muß. Denn es ist einzusehen, welches von Beiden vorgezogen werden muß, der Geist dem Körper, oder der Körper dem Geist, die Reinheit der Seele der Keuschheit des Leibes, oder die Keuschheit des Leibes der Reinheit der Seele; und was mehr bei Sünden vermieden werden muß, die Zulassung einer fremden That, oder die Begehung der eignen That".

Demnach gelangt Augustinus zuletzt doch zu dem Ergebniß, daß der Lüge in keinem Falle Raum zu geben sei, wenn auch bei den einzelnen Arten der Lüge ein verschiedener Grad der Schuld stattfinde. Am Schluß seiner Schrift erklärt er noch einmal die religiöse Lüge für die verwerflichste Lüge, nämlich in den Worten: „eine solche Blindheit hat die Gemüther der Menschen eingenommen, daß es ihnen nicht genug ist, wenn sie sagen, daß einige Lügen keine Sünde seien, sondern sie behaupten sogar, daß wir sündigen, wenn wir in einigen Fällen uns der Lüge weigern. Und sie sind so weit gegangen, daß sie sagen, der Apostel Paulus habe sich jener Lüge bedient, welche von allen am gottlosesten ist. Denn sie behaupten, daß er im Galaterbriefe, welcher doch ebenso wie die übrigen Briefe zum Zweck der Religion und Frömmigkeit geschrieben ist, gelogen habe, wenn er vom Petrus und Barnabas sagt: „da ich sah, daß sie nicht richtig wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums". Indem sie nämlich den Petrus von dem Irrthum und dem verkehrten Wege, auf den er gerathen war, freisprechen wollen, suchen sie den Weg der Religion selbst, in welchem das Heil für Alle besteht, durch Zerbrechung und Zertrümmerung der Autorität der heiligen Schrift zu zerstören".

---

# Zwölftes Capitel.

## Augustinus wird zum Mitbischof des Valerius in Hippo Regius erwählt.

Unter solcher großen und vielfachen Thätigkeit hatte Augustinus etwa fünf Jahre in Hippo verlebt, als ihm durch die Berufung zur bischöflichen Würde und durch die Aufnahme unter die kirchlichen Oberhirten ein noch weit größerer Wirkungskreis zu Theil ward([1]). Es war zu erwarten, daß er zur höchsten Stufe der kirchlichen Ehren und Aemter emporsteigen werde. Der Ruf seiner Frömmigkeit, Wissenschaft und Beredsamkeit war schon, als er Presbyter wurde, in der nordafrikanischen Kirche ausgebreitet, und verbreitete sich während seiner priesterlichen Amtsverwaltung überhaupt in der abendländischen Kirche. Durch Wort wie durch Schrift war er gleich ausgezeichnet, und schon als Presbyter die bedeutendste Persönlichkeit unter den damaligen Kirchenlehrern seines Heimathslandes. Keiner war so sehr, als er, dazu geeignet, die Oberleitung des Kirchensprengels von Hippo zu übernehmen, wenn der altersschwachen Hand des Valerius der Hirtenstab entsinken werde; keiner wurde auch so sehr, als er, sowohl vom Valerius als auch von den Hipponensern zum Nachfolger im Bischofsamte ge-

---

([1]) Ueber die Zeitbestimmung haben die Benedictiner eine genaue Untersuchung angestellt. Wir erwähnen nur, daß nach einer Aeußerung Prospers von Aquitanien Augustinus im Jahre 395 zur bischöflichen Würde erhoben wurde. Aus sermo 339 ergiebt sich ferner, daß seine Ordination kurz vor dem Weihnachtsfeste, also gegen das Ende des Jahres 395 stattfand.

wünscht [1]. Die Liebe und das Vertrauen des ehrwürdigen Greises zu ihm nahm im Laufe der Zeit immer mehr zu. Mit eingehendster Bereitwilligkeit machte Valerius Augustin's Ueberzeugungen, Ansichten, Wünsche und Bestrebungen zu seinen eigenen, freute sich mit neidloser Freude über Augustin's Wirksamkeit, und rechnete sich den Ruhm desselben zur eignen Ehre; und wenn er dann dem Gedanken sich hingab, daß sein Abschied aus dem irdischen Leben nicht mehr fern sei, so erquickte ihn die Aussicht, daß Augustinus, an welchem er eine so vorzügliche Stütze und Zierde seines Bischofsthums besaß, sich als Nachfolger an ihn anreihen werde.

Indessen stiegen doch auch hinsichtlich der Erfüllung dieses Wunsches Besorgnisse in der Seele des Greises auf. Valerius fürchtete nämlich, daß Augustinus zur Uebernahme einer anderen bischöflichen Stelle gedrungen werden möchte. Diese Besorgniß war auch nicht ohne Grund. Denn fast wäre schon einmal Augustinus der Kirche zu Hippo mit Gewalt entzogen worden, und Valerius konnte ihn nur dadurch behalten, daß er ihn vor denen verbarg, die ihn an einem andern Orte zum Bischof haben wollten. Theils nun in der Besorgniß, daß ein solches Unternehmen, und vielleicht mit günstigerem Erfolge, wiederholt werden könnte, theils im Gefühl seiner Altersschwachheit, begann Valerius sich mit dem Gedanken zu beschäftigen, daß ihm Augustinus als Mitbischof zur Seite treten möge, und er suchte diesen Gedanken, der bald zum angelegentlichen Wunsch wurde, in Ausführung zu bringen. Allerdings war eine solche Coordination ungewöhnlich, indessen doch in manchen Fällen vorgekommen, und der entgegenstehende achte Kanon des Conciliums von Nicäa war in der nordafrikanischen Kirche wenig bekannt. Valerius hoffte also, daß er seinen Wunsch durchsetzen werde, und ersuchte insgeheim den Bischof Aurelius von Carthago, von dessen Zustimmung und Einfluß viel

---

[1] Possidius, c. 8.

abhing, um seine Einwilligung. Nachdem Aurelius bejahend zurückgeschrieben hatte, that Valerius einen zweiten Schritt, um die bischöfliche Ordination Augustin's zu bewirken. Er lud den Bischof Megalius von Calama, Primas von Numidien, zu einer Kirchenvisitation nach Hippo ein. Mit Megalius waren auch noch andere Bischöfe in Hippo anwesend. Zum feierlichen Gottesdienste waren die Bischöfe, der Klerus und die Gemeinde versammelt. Da sprach plötzlich Valerius seinen Wunsch aus, daß ihm Augustinus zum Mitbischof gegeben werde. Diese Aeußerung, so überraschend sie auch für alle Anwesende war, erhielt doch alsbald eine große und freudige Zustimmung. Die Gemeinde frohlockte. So wie sie vor fünf Jahren mit stürmischem Verlangen gefordert hatte, daß Augustinus zum Presbyter geweiht werde, forderte sie jetzt mit gleicher Lebhaftigkeit seine Weihe zum Bischof. Die Geistlichen schlossen sich den Wünschen des Volkes an. Nur zwei Männer widersetzten sich, Augustinus und — Megalius. Es mochte schon damals oft geschehen, daß solche, welche zur bischöflichen Würde befördert werden sollten, sich sträubten und inständigst baten, daß man ihnen ein Amt von so großer Verantwortlichkeit nicht auferlegen wolle (¹). In manchen Fällen war diese Weigerung vielleicht heuchlerischer Schein. Wenn aber Augustinus, als er sich in einem Zeitpunkte, in welchem er es noch nicht erwartet hatte, plötzlich zu dem höchsten Kirchenamte berufen sah, vor diesem Schritte zurückwich, so haben wir darin gewiß die aufrichtige Erneuerung jenes Gefühls, welches ihn bei seiner Erwählung zum Presbyter durchdrungen hatte, zu erblicken. Jedoch hatte er noch einen anderen Grund, den Ruf abzulehnen, nämlich eben das Ungewöhnliche und der allgemeinen kirchlichen Sitte Widersprechende dieses Rufes.

Megalius mochte dasselbe Bedenken hegen. Da aber

(¹) Epist. 173.

doch eine solche Coordination sowohl in der nordafrikanischen als auch in der römischen Kirche schon vorgekommen, seitens des carthagischen Bischofs kein Widerspruch zu erwarten, und der erwähnte Kanon des Conciliums zu Nicäa in Hippo nicht bekannt war, so konnte dieses Bedenken bald beseitiget werden, und wirklich hatte auch Megalius, als er sich der bischöflichen Weihe Augustin's nicht allein mit Entschiedenheit, sondern sogar mit Unwillen widersetzte, noch einen anderen Grund seiner Weigerung. Welches dieser Grund gewesen sei, ist nicht mehr ersichtlich(1). Nur so viel steht fest, daß Megalius eine Beschuldigung gehört hatte, durch welche er sehr gegen Augustinus eingenommen war. In einem heftigen Schreiben sprach er sich darüber gegen die Bischöfe aus. Aber er hatte keine Beweismittel, so daß er, als die übrigen Bischöfe in ihn drangen und die Begründung der Anklage forderten, seine Uebereilung einsah und bereute, und um Verzeihung bat. Daß Augustinus neben seinen Verehrern und Freunden gar manche Neider und Feinde hatte, ist nicht befremdend. Geistesgröße, Entschiedenheit der Gesinnung und wahres Verdienst bleibt niemals unangefochten, auch dort nicht, wo keine Beschuldung, sondern nur Anerkennung zu erwarten war. Ohne Zweifel aber verdient das Gerücht, welches Megalius unbesonnener Weise geglaubt hatte, keinen Glauben. Hierfür bürgt nicht allein die Genugthuung, die Augustinus von Megalius erhielt, sondern noch mehr sein eignes Zeugniß. Denn zu den großartigen Eigenschaften seines Charakters gehört auch das offene Bekenntniß seiner Fehler, und es darf nicht vermuthet werden, daß er, einer der ersten Vorkämpfer gegen jede Beschönigung der Lüge, und zwar fast unmittelbar darauf, nachdem er sein Buch über die Lüge vollendet hatte, seine Erhebung zur bischöflichen

---

(1) Die Stellen contra Cresconium lib. IV, c. 64 und contra litt. Petiliani lib. III, c. 16 geben keinen sicheren Anhaltspunkt, um den Widerwillen des Megalius gegen Augustinus zu erklären.

Würde mit einer Lüge erkauft haben sollte. Gegen Weihnachten des Jahres 395 wurde er von Megalius zum Mitbischofe zu Hippo ordinirt und den dortigen Oberhirten angereiht, aus deren Zahl uns in unsrer Erzählung schon die ehrwürdigen Gestalten des Theogenes, Leontius und Valerius begegnet sind. Wenn wir aber bei diesem Zeitpunkte seines Lebens noch die Frage aufwerfen, welche Namen unter den Bischöfen der Kirche ihm am meisten vorgeleuchtet haben, so werden wir die Bischöfe Cyprianus und Ambrosius nennen, als deren geistiger Erbe in der Reihenfolge der großen Kirchenlehrer und Kirchenfürsten des Abendlandes Augustinus zu betrachten ist(1).

---

(1) Daß Augustinus mit besonderer Verehrung auf Cyprianus und Ambrosius hinblickte, ergiebt sich zum Beispiel aus dem Werke de doctrina Christiana.

Ende des zweiten Bandes.

